Die

Nachexilischen Propheten

erklärt

von

Dr. August Köhler,
ordentlichem Professor der Theologie in Jena.

Vierte Abtheilung: Die Weissagungen Maleachi's.

Erlangen.
Verlag von Andreas Deichert.
1865.

Die

Weissagungen Maleachi's

erklärt

von

Dr. August Köhler,
ordentlichem Professor der Theologie in Jena.

Erlangen.
Verlag von Andreas Deichert.
1865.

Druck von Junge & Sohn in Erlangen.

Der hochwürdigen

Theologischen Facultät in Erlangen

(den Professoren **D. D. Thomasius, von Hofmann, Delitzsch, Harnack, Schmid, Frank**)

widmet

diesen Commentar über die nachexilischen Propheten

als Zeichen herzinnigen Dankes

für die verliehene Doctorwürde

der Verfasser.

Vorwort.

Viel später erst, als ich ursprünglich hoffte, kann ich diese letzte Abtheilung meines Commentars ausgehen lassen: mein akademischer Beruf und die mir übertragene Herausgabe der Hasse'schen Kirchengeschichte, welcher ich mich nicht entziehen durfte, machten mir frühere Vollendung des Werkes unmöglich.

Es lag in der Natur der Sache, dass die ersten Abtheilungen, zumal da jede derselben ein Ganzes für sich bildete, zu kritischer Besprechung kamen, bevor noch die letzte Abtheilung erschienen war. Die Mehrzahl der Beurtheilungen war wohlwollend und günstig; ich bin ihren Verfassern zu aufrichtigem Danke verpflichtet. Zwei jedoch machen eine Ausnahme. Dass sich Herr Dr. Ewald in den Göttingischen Gelehrten Anzeigen (Jahrg. 1864 S. 990—995) über die Abtheilung Sach. 9—14, ohne eine einzige Behauptung zu widerlegen, gleichwohl in gewohnter Weise schlechthin wegwerfend äusserte, konnte mich natürlich von einem Manne nicht verwundern, welcher alle Welt so behandelt und nicht allein meinem Lehrer und Freunde Dr. Delitzsch eine „höchst ungenügende sprachliche Bildung" vorwirft (vgl. Gött. gel. Anz. Jahrg. 1864 S. 1456), sondern auch von J. Olshausen's Lehrbuch der hebräischen Sprache urtheilt, es sey ein „für den Fortschritt der Sprachwissenschaft ebenso wie für die Sicherheit und den Nutzen der Exegese unfruchtbares und schädliches" Buch (vgl. H. Ewald, ausf. Lehrb. der hebr. Sprache. 7. Ausgabe S. VIII). Ich würde daher nicht Ein

Wort gegen Herrn Dr. Ewald verlieren, wenn er sich nicht (a. a. O. S. 992) herausgenommen hätte, selbst die Lauterkeit meines Characters zu verdächtigen und mir vorzuwerfen, dass ich zu meiner Vertheidigung der Authentie von Sach. 9—14 dadurch veranlasst worden sey, dass diess „fromm zu seyn und allerlei sinnliche Vortheile zu versprechen" scheine. Wenn ich der tiefen Entrüstung, welche mich beim Lesen dieses Vorwurfs erfasste, Herrn Dr. Ewald gegenüber nicht den entsprechenden Ausdruck gebe, so möge er diess meiner Achtung vor seinem Alter und seinen auch von mir bereitwillig anerkannten wirklichen Verdiensten um die Wissenschaft zuschreiben. — Eine andere Recension hat nicht verfehlt, selbst in weiteren Kreisen einiges Aufsehen zu erregen. Zu der Zeit, als die Vorschläge der hiesigen theologischen Facultät wegen Neubesetzung der Professur für alttestamentliche Exegese bereits bekannt geworden waren, forderte Herr Prof. Dr. Hilgenfeld (am 21. Juli 1864) den Züricher Pfarrer und Privatdocenten, Herrn Dr. Egli, auf, die neuesten Schriften von Riehm und mir für seine Zeitschrift anzuzeigen. Die von Dr. Egli gelieferte Anzeige sowohl meiner nachexilischen Propheten als der Riehm'schen Schrift über die Cherubim (Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie, Jahrg. 1865 S. 61—76) ist in einer Weise ausgefallen, dass man schier Anstand nehmen muss, sich überhaupt mit ihr zu befassen. Denn wo Schimpfwörter fallen wie „geistiges Chinesenthum" (S. 68), „kritischer Hexenmeister" (S. 70), „fromme Auster" (S. 72), „Muffgeruch" (S. 72), „bettelstolze Prahlerei, welche voll Hochmuth auf den Geistesreichthum Anderer herabsieht" (S. 75), „zähe Krebse in Hengstenberg's Gewässern" (S. 76) u. s. w., — wo man sein Bedauern ausspricht über den frühen Tod der Gesinnungsgenossen und die Langlebigkeit solcher Leute, wie der zu Recensirende einer ist (S. 75 f.), — da wird man besser thun, sich schweigend abzuwenden. Ich verzichte daher darauf, mich der Verdrehungen, Verdächtigungen und Sottisen, welche sich Herr Dr. Egli gegen mich erlaubt, zu erwehren, und will statt dessen nur an einem einzigen Beispiele die Wahrhaftigkeit und Glaubwürdigkeit seiner Behauptungen kritisch beleuchten. Auf S. 73 versichert er den Lesern der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie,

dass in meinem Commentar der ganze Chor der Kirchenväter sammt allen Exegeten Hollands, Deutschlands und des protestantischen Frankreichs „genau citirt und zum Beweise benutzt" sey, „aber nur kein Holländer wie Grotius, nur kein Engländer wie Newcome und Kidder und Meade". Das directe Gegentheil von dem, was Dr. Egli hier behauptet, ist wahr. Die Ansichten Meade's, Kidder's, Newcome's habe ich Abth. III, S. 297—299 ausführlich mitgetheilt. Den Holländer Grotius habe ich ausdrücklich citirt: Abth. I S. 43. 57. 65. 72. 76. 85. 104. 114; Abth. II S. 38. 63. 68. 77. 87. 94. 99. 119. 125. 134. 148. 172. 174. 204. 216. 244; Abth. III S. 19. 49. 59. 75. 111. 131. 142. 145. 157. 174. 179. 202. 226. 234. 236. 246. 251. 266. 276. 282. 289. 290. 291. 293. 294. Ohne mein Zuthun und Vorwissen hat bereits ein Ungenannter in der Neuen evang. Kirchenzeitung (Jahrg. 1865 Nummer 6) auf diese aller Wahrheit Hohn sprechenden Behauptungen Egli's hingewiesen. Nichtsdestoweniger glaubte Herr Dr. Hilgenfeld sich seines Mitarbeiters annehmen zu müssen und schreibt zu dem Ende (theolog. Literaturblatt Jahrg. 1865 Nummer 16), Dr. Egli verstehe „beifällige Citation", denn er sage: „citirt und zum Beweise benutzt." Darauf sey erwiedert, dass überhaupt kein Ausleger von mir „zum Beweise" benutzt worden ist, weil keines Auslegers Autorität, sondern nur Gründe über den Sinn einer Schriftstelle entscheiden können. Uebrigens habe ich Grotius wiederholt nicht blos in auslegungsgeschichtlichem Interesse, sondern auch beifällig erwähnt (Abth. I, 104. 114; II, 68. 77. 174; III, 174, 266), und ich möchte wohl wissen, ob etwa Herr Dr. Egli die Ansichten Meade's und Grotius', die ich nicht beifällig erwähne, in der Gegenwart noch zu vertreten gemeint ist. Wenn Herr Dr. Hilgenfeld a. a. O. weiter ausruft: „Wie muss es mit einer Sache stehen, welche nicht einmal einen scharfen Angriff aushalten kann!" so muss ich einerseits die Bezeichnung des Egli'schen Angriffs als eines scharfen zurückweisen, da dieser Angriff eine Beweisführung auch nicht einmal versucht, sondern sich nur in Schmähen und Höhnen ergeht, andererseits aber bin ich dessen unerschütterlich gewiss, dass die von mir vertretene kirchliche und darum doch nichts weniger als unwissenschaftliche oder unfreie Theologie weder durch den Egli'schen Angriff, noch

durch die Angriffe in der protest. Kirchenzeitung (Jahrg. 1864, Nummer vom 24. Sept.; Jahrg. 1865, Nummer 4) oder der Schenkel'schen allgem. kirchl. Zeitschrift (Jahrg. 1865 S. 159) irgend einen Stoss erleidet, den sie nicht aushalten könne.

Der Unvollkommenheit meines nunmehr zum Abschluss gekommenen Buches bin ich mir sehr wohl bewusst, nicht minder aber auch dessen, dass ich überall rastlos und gewissenhaft nach der Wahrheit geforscht habe. Und so gebe ich mich der Hoffnung hin, dass meine Arbeit als ein nicht ganz werthloser Beitrag zur Förderung des Verständnisses des prophetischen Wortes werde erfunden werden. Gottes Segen und Schutze sey sie befohlen!

Jena, den 30. April 1865.

A. Köhler.

Einleitung.

---

§. 1. Name und persönliche Verhältnisse Maleachi's.

Der letzte unter den zwölf kleinen Propheten ist die einzige im Alten Testamente erwähnte Person, welche den Namen מַלְאָכִי (*Mal'ăchi*) trägt; streitig ist aber, ob der Prophet diesen Namen als Personennamen oder als Amtsnamen oder als symbolischen Namen führe. Doch bevor wir auf die Untersuchung hierüber eingehen, wird es gut seyn, zuerst uns der appellativischen Grundbedeutung von מַלְאָכִי zu versichern.

Seiner Form nach kann מַלְאָכִי s. v. a. *mein Bote* oder *mein Engel*, also das Nomen מַלְאָךְ mit dem Suff. der 1. Pers. Sing. seyn (Tarnov, Coccejus, Calov, Venema[1], Hengstenberg, Schmieder). Die Annahme, dass es in der That so gemeint sey, hat indess nur unter der Voraussetzung einige, wenn gleich geringe, Wahrscheinlichkeit, dass מַלְאָכִי nicht Personenname, sondern Amts- oder symbolischer Name seyn solle; man hätte in diesem Falle das Suff. auf Jehova zu beziehen. Für einen Personennamen dagegen würde diese appellativische Grundbedeutung möglichst übel passen; denn wollte man das Suff. von מַלְאָכִי auf den namengebenden Vater oder die namengebende Mutter beziehen (vgl. den Namen חֶפְצִי־בָהּ 2 Kön. 21, 1), so liesse sich nicht absehen, in welchem Sinne Eltern ihr neugeborenes Knäblein als ihren Boten bezeichnet haben sollten; bezieht man das Suff. aber auf Jehova (vgl. חֶפְצִי־בָהּ Jes. 62, 4; אָהֳלִיבָה Ez. 23, 4), so wird man zu der unwahrscheinlichen

---

1) H. Venema, *commentarius ad librum Malachiae. Leovardiae* 1763.

Annahme gedrängt, dass die Eltern auf ausdrücklichen Befehl Jehova's gerade diesen Namen ihrem Kinde bei der Geburt oder bei der Beschneidung beigelegt haben. Ferner kann מַלְאָכִי vermittelst der Adjectivendung ִי von מַלְאָךְ gebildet seyn (Grotius, van Til [1], vgl. Ewald, Gesch. Israels III, 2, S. 201 der 1. Ausg.; Haneberg [2]), so dass das Wort eigentlich bedeutet *angelicus* (sey es in gemein menschlichem, sey es in specifisch religiösem Sinne); vgl. סוּסִי Num. 13, 11; גְּמַלִּי Num. 13, 12: צֹרְפִי Neh. 3, 31; נַפְתָּלִי Gen. 30, 8; תֵּימְנִי 1 Chron. 4, 6 [3]; Simonis, *onomast. pag.* 386 *sq.;* Olsh. §. 218[b]. Endlich kann מַלְאָכִי auch durch Apokope aus מַלְאָכְיָה, *Bote Jehova's* entstanden seyn (so die Mehrzahl der Ausleger und Grammatiker, z. B. Hiller, *onomast. pg.* 147; 359; 541, J. H. Michaelis, Vitringa, *observ. sacr.* VI, 7. 16, Gesenius, Caspari, über Micha S. 27 ff., Fürst, Handwb., Hitzig, Reinke [4], Carpzov, *introd.,* Haevernick, Keil, Bleek, Reusch [5], vgl. auch Ephraem); dergleichen Formen von Eigennamen, welche ursprünglich durch Zusammensetzung eines Nomen appellativum mit dem als Subject oder als Genitivus zu denkenden Gottesnamen יְהוָֹה oder יָהּ (bisweilen auch אֵל) gebildet waren, bei denen dann aber der Gottesname apokopirt wurde, so dass nur noch das am Schlusse übrig gebliebene ִי compaginis auf die ursprüngliche Zusammen-

---

1) Salom. van Til, ***Malachias illustratus. Lugduni Batav.*** 1701.

2) Haneberg, Gesch. der bibl. Offenbarung als Einleitung u. s. w. 3. Aufl. Regensb. 1863.

3) Die letzteren beiden Beispiele zeigen zugleich, dass Hengstenberg's Behauptung, wonach „die Formen mit angehängtem ִי, von gewöhnlichen Nomen abgeleitet, nur zur Bezeichnung der Abstammung und Beschäftigung dienen" sollen, gänzlich ungegründet ist; vgl. ferner viele der von Ew. §. 164[a]; 273[c]; Olsh. §. 218[a. b.] angeführten Nomina.

4) L. Reinke, der Prophet Malachi. Giessen 1856; die messianischen Weissagungen bei den grossen und kleinen Propheten des A. T. II, 2. Giessen 1862.

5) F. H. Reusch, Lehrb. der Einleitung in das A. T. 2. A. Freiburg 1864.

setzung mit einem anderen Worte hindeutet, finden sich auch sonst hie und da; vgl. אֲבִי 2 Kön. 18, 2 mit אֲבִיָּה 2 Chron. 29, 1; פַּלְטִי 1 Sam. 25, 44 mit פַּלְטִיאֵל 2 Sam. 3, 15, vielleicht gehören dahin auch Nomina wie אוּרִי, עַבְדִּי, עֶזְרִי u. s. w. Zwar hat man gegen diese Ableitung des Namens מַלְאָכִי geltend gemacht, dass alsdann מַלְאֲכִי vocalisirt seyn müsste (Simonis, *onom. pg.* 298); allein mit Recht bemerkt Caspari, über Micha S. 29: „durch Abwerfung des יָה kam אָ, gerade wie das אָ von מַלְאָךְ in מַלְאָכִי *mein Bote,* unmittelbar vor dem Tone zu stehen und konnte desshalb in אָ verlängert werden"; vgl. auch E. Nägelsbach in Herzog's Realenc. VIII, 755 f. Ob nun aber das Wort מַלְאָכִי — unter der Voraussetzung, dass es Eigenname sey — als durch Apokope aus מַלְאֲכִיָּה entstanden oder als durch Hinzufügung der Adjectivendung ִי an מַלְאָךְ gebildet anzusehen sey, ist schwer zu entscheiden. Doch dürfte sich die Wagschale der Entscheidung für die Ableitung von מַלְאֲכִיָּה dadurch mehr zuneigen, dass die LXX, welche sonst die auf ִי endigenden Nomina auch im Griechischen gewöhnlich auf *ι* schliessen lassen (vgl. z. B. *Ὀζι* 1 Chron. 7, 2; *Οὐρι* 1 Chron. 7, 7; *Νεφθαλι* und *Γωνι* 1 Chron. 7, 13 u. s. w.), in der Ueberschrift unseres Buches *Μαλαχιας* übersetzen, was wohl darauf hindeutet, dass sie מַלְאָכִי als aus מַלְאֲכִיָּה verkürzt betrachten.

Ist aber מַלְאָכִי auch wirklich Eigenname? Bekanntlich sind die Zweifel hieran sehr alt. Schon das Targum, bei welchem es Cap. 1, 1 heisst: בְּיַד מַלְאָכִי דִּיתְקְרֵי שְׁמֵיהּ עֶזְרָא סָפְרָא, *per manum Malachi, qui vocatur Esra scriba,* hält מַלְאָכִי nicht für einen Personennamen und bezeichnet als Verfasser unseres Buches den Schriftgelehrten Esra. Derselben Meinung sind dann mit mehr oder minder Zuversicht auch manche Spätere, wie Hieronymus, Elias ben Ascher (bei Drusius), Calvin, L. Osiander, Ribera, Venema, Hengstenberg, Umbreit.[1]

---

1) Mit Unrecht gibt Reinke, Mal. S. 177 an, dass auch Kimchi u. Aben Esra diese Meinung getheilt hätten; denn ersterer schreibt: ור"ל אמרו מלאכי זה עזרא ולא מצאנו בשום מקום שקראו נביא אלא

Nach Clemens Alexandrinus dagegen wäre der Hohepriester Josua, der Sohn Jozadaks, Verfasser[1]; nach Rab Nachman wäre es Mardochai, der Pflegevater der Esther[2]; nach anderen Rabbinen der Prophet Haggai (vgl. Oecolampad zu Hag. 1, 13; Dav. Ganz, *chronologia sacra-profana* [צמח דוד]; *lat. red. G. H. Vorstius. Lugd. Bat.* 1644. *pg.* 245; Vitringa, *l. c.*; meine nachex. Proph. I, 4[3]; nach Origenes endlich und einigen anderen wäre der Autor unseres Buches im letzten Grunde ein Engel.[4] Wieder andere Gelehrte halten zwar מַלְאָכִי ebenfalls

---

עזרא הסופר, und letzterer bemerkt: יש אומרים שהוא עזרא ולפי דעתי שהוא שמו כאשר הוא כתוב.

1) Clem. Alex. *strom. lib.* I. (*ed.* Sylburg 1592 *pg.* 143): *ἐφ' οὗ [Δαρείου τοῦ 'Υστάσπου], ὡς προεῖπον, Ἀγγαῖος καὶ Ζαχαρίας καὶ ὁ ἐκ τῶν δώδεκα ἄγγελος προφητεύουσι — καὶ ἦν ἀρχιερεὺς 'Ιησοῦς, ὁ τοῦ 'Ιωσεδέκ.*

2) Vgl. Tr. Megilla 15ª: „Es sprach Rab Nachman: Maleachi ist Mordechai. Und warum heisst sein Name Maleachi (מלאכי)? Weil er der Andere nach dem Könige war (משנה למלך, Esth. 10, 3)." Auf derselben Seite heisst es dann weiter unten: „Es sprach R. Josua ben Korcha: Maleachi ist Esra. Aber die Weisen sagen: Maleachi ist sein Name." Die Entstehung der Annahme, dass Maleachi eigentlich Esra sey, wird hierauf daraus erklärt, dass beide gegen dieselben in Juda herrschenden Sünden eiferten.

3) Auf einer Verwechslung beruht es wohl, wenn Balduinus und Calov sagen, manche hielten Maleachi für identisch mit Sacharja (es sollte nemlich heissen: mit Haggai); und dessgleichen dürfte es aus einem blosen Missverstand zu erklären seyn, wenn Carpzov mit Berufung auf Coccejus erklärt, einige Juden hätten Maleachi mit Serubabel oder mit Nehemia identificirt. Wenigstens sind mir für erstere Behauptung gar keine Anhaltspunkte bekannt; und für letztere Behauptung kenne ich aus Coccejus nur die wohl wesentlich anders zu verstehende Belegstelle: „*alii [tradunt], eundem esse Ezram, quemadmodum et eundem volunt esse Sorobabelem et Nehemiam .... alii Malachiam referunt ad concilium Ezrae et Nehemiae.*"

4) Vgl. die Belegstellen in nachex. Proph. I, 3 u. 4 (Note 2 u. 4); ferner bei Cyrillus Alex., *praef. ad Malachiam: οὐ παραδεκτέον τούς τινων περὶ αὐτοῦ λόγους, οἳ μάτην ἐῤῥαψωδήκασιν, ἄγγελον*

nicht für den ursprünglichen Namen des Propheten, verzichten aber darauf, die Person zu bestimmen, welche hinter diesem Amtsnamen oder symbolischen Namen versteckt sey (so z. B. Ephraem, Cyrillus, Cappellus, Vitringa, Simonis). Alle diejenigen nun, welche das Wort מַלְאָכִי nicht als Nomen proprium des Propheten ansehen, betrachten es entweder als symbolischen Namen, welcher auf den hervorstechendsten Zug seiner

---

μὲν τὴν φύσιν οἰόμενοί τε καὶ λέγοντες σεσωματῶσθαί γε μὴν κατὰ βούλησιν θεοῦ καὶ ἐν προφήτου τάξει γενέσθαι τοῖς ἐξ Ἰσραήλ. Veranlassung zu dieser Annahme war wohl zum Theil die Uebersetzung der LXX von Mal. 1, 1: *ἐν χειρὶ ἀγγέλου αὐτοῦ.* Wenn übrigens die Väter unseren Propheten bisweilen als *angelus* oder *ἄγγελος* bezeichnen, wie z. B. Tertullian (*adv. Judaeos cp.* V: — — *sicut per Malachiam angelum, unum ex duodecim prophetis dicit*), Augustin (*de civit. Dei* XX, 25: *Propheta Malachias sive Malachi, qui et angelus dictus est, qui etiam Esdras sacerdos, cujus alia in canonem scripta recepta sunt, ab aliquibus creditur etc.*), vgl. auch das vierte Buch Esra (1, 40: — — *et Malachiae, qui et angelus Domini vocatus est*), so darf man, wie auch Marckius zu Cap. 1, 1 annimmt, nicht sofort den Schluss ziehen, dass dieselben unseren Propheten nicht für einen Menschen, sondern für ein Geistwesen gehalten hätten. Denn derselbe Clemens Alex., welcher den Verfasser des letzten Prophetenbuchs mit Josua identificirt, bezeichnet ihn auch an andern Stellen kurzweg als *ὁ ἐκ τῶν δώδεκα ἄγγελος* oder *ὁ ἐν τοῖς δώδεκα ἄγγελος* (*ed.* Sylburg *pg.* 143 *lin.* 35. 36; *pg.* 145). Wie man dieses *ἄγγελος* verstand, zeigt uns Ephraem, wenn er im Eingang seiner Auslegung zu Maleachi bemerkt: *Hunc propter insignem probitatem et sanctissimam disciplinam populus magnopere admiratus Malachiam i. e. Dei angelum appellavit, quod angeli speciem efferret;* vgl. auch die Angaben des Dorotheus, Epiphanius, Hesychius und Isidorus Hisp. unten S. 10 Note 1; ferner Cyrillus *l. c.: εἴρηται γὰρ ἄγγελος, ὡς ἔφην, μάλιστα μὲν καὶ τοῦ ὀνόματος ταύτην ἔχοντος ἐφ' ἑαυτῷ τὴν ἑρμηνείαν· εἶτα ὅτι τοὺς ἄνωθεν καὶ παρὰ θεοῦ λόγους ἀπαγγέλλων τοῖς ἐξ Ἰσραὴλ καλοῖτ' ἂν οὐκ ἀπιθάνως καὶ ἄγγελος· — — — ὁρᾷς, ὅτι τὸ ἀπαγγέλλειν ἑτέροις τὰ τῆς ἀνωτάτης φύσεως ὀνομάζεσθαι καὶ ἀγγέλους παρασκευάζει τινάς, καίτοι κατὰ φύσιν οὐκ ὄντας ἀγγέλους.*

Weissagung, nemlich auf Cap. 3, 1, hinweisen soll (so z. B. Coccejus: *In nomine hoc est μνημόσυνον potissimae prophetiae hujus libelli, quae exstat cap. III, 1*), und es wäre dann, wie Hengstenberg richtig erklärt, der Namen מַלְאָכִי eine Bezeichnung unseres Propheten als desjenigen, bei welchem das Wort „mein Bote" den Kern und Stern der Weissagung bildet; oder aber sie betrachten, wie diess bei der Mehrzahl und bei Hengstenberg selbst der Fall ist, den Namen מַלְאָכִי als Amtsname des Propheten, welcher als solcher ein Bote Jehova's ist und durch diesen Namen andeuten wolle, dass Jehova ihn mit dem prophetischen Amte betraut habe. Die Ausleger, welche מַלְאָכִי für einen Amtsnamen halten, differiren dann weiter noch über die Frage, ob der Prophet diesen Namen von Jehova beim Antritt seines Prophetenberufes erhalten habe (so z. B. van Til), oder ob sich der Prophet denselben speciell für die in dem vorliegenden Buche verfasste Weissagung angeeignet habe (so Hengstenberg III, 1 S. 585). Der Gründe, wesshalb מַלְאָכִי nicht als Eigenname anzusehen seyn soll, führt Hengstenberg drei an. Erstens müsse „auffallen, dass die Ueberschrift so gar keine weitere Personalbezeichnung enthält, nicht den Namen des Vaters, des Geburtsortes"; allein er gibt selbst zu, dass hieraus noch durchaus kein sicherer Schluss gezogen werden könne, da wir das Gleiche auch in der Ueberschrift des Buches Obadja wahrnehmen, und in den Ueberschriften der Bücher Habakuk und Haggai zu dem Verfassernamen blos הַנָּבִיא als Personalbezeichnung hinzutritt, so dass man sich, wäre das Fehlen näherer Personalbezeichnungen bei dem Namen unseres Propheten wirklich so auffällig, zu der Vermuthung veranlasst sähe, es seyen auch Obadja, Habakuk, Haggai nur pseudonyme Namen. Zweitens müsse auffallen, dass schon in sehr alter Zeit die historische Persönlichkeit des Maleachi bezweifelt worden sei, indem bereits die LXX den Namen מַלְאָכִי sicher blos für einen Amtsnamen gehalten hätten. Dass aber die LXX wirklich in dem Namen מַלְאָכִי einen blossen Amtsnamen erblickten, ist wenig wahrscheinlich; zwar schreiben sie allerdings Cap. 1, 1 *ἐν χειρὶ ἀγγέλου αὐτοῦ* für בְּיַד מַלְאָכִי,

allein diese Uebersetzung erklärt sich doch am einfachsten daraus, dass sie hier מלאכו statt מלאכי gelesen haben — eine Verwechslung des Suff. der 3. und der 1. Person Sing., welche bei ihnen bekanntlich überaus häufig vorkommt, vgl. z. B. Hab. 2, 4 und Hieronymus zu Sach. 5, 6. Dass sie vielmehr מַלְאָכִי keineswegs für einen Amtsnamen, sondern für einen wirklichen Personennamen hielten, dürfte sich in positiver Weise daraus ergeben, dass sie das מַלְאָכִי der Ueberschrift nicht durch *ἀγγελός μου* oder *ἄγγελος αὐτοῦ* (*Θεοῦ*), ja nicht einmal durch *Μαλαχί*, sondern durch *Μαλαχίας* übersetzten. Aus der obenangeführten Uebersetzung des Targum ist allerdings ersichtlich, dass man etwa 450—500 Jahre nach der Wirksamkeit Maleachi's hie und da bezweifelte, ob Maleachi der wirkliche Name des Propheten gewesen sey; dass diess aber auch nur hie und da der Fall war und dass es gänzlich unrichtig ist, wenn Hengstenberg behauptet, „dass die Tradition von einer historischen Person Namens Maleachi nichts wusste", wird sich auf S. 10 f. zeigen. Den dritten und hauptsächlichsten Grund sieht endlich Hengstenberg in dem Namen selbst; er hält es nemlich für unmöglich, dass der Name durch Zusammenschmelzung von מַלְאָךְ und יְהוָה oder durch Anfügung der Adjectivendung ־ִי an מַלְאָךְ entstanden sey, und meint, man könne nicht daran denken, das מַלְאָכִי der Ueberschrift anders als auf Grund von מַלְאָכִי Cap. 3, 1 durch *mein Bote* zu erklären. Dass ersteres aber nicht unmöglich sey, wurde oben S. 2 f. gezeigt; wohl aber ist Hengstenbergs Fassung von מַלְאָכִי als *mein Bote* unthunlich: denn statt des Suff. der 1. Person müsste man, da מַלְאָכִי doch ein Name ist, mit welchem Menschen den Propheten zu bezeichnen gewohnt waren, das Suff. der 3. Person (מַלְאָכוֹ) erwarten. Zwar sagt Hengstenberg, man habe sich vor *mein Bote* Anführungszeichen zu denken, so dass der Prophet hiedurch als Einer bezeichnet wäre, welcher zu der Classe von Menschen gehörte, die Jehova selbst als seine Boten bezeichnet hat, insofern sich in ihnen die Idee von „*mein Bote*" Cap. 3, 1 realisire; allein auf den Gedanken, dass man sich, um das Wort מַלְאָכִי richtig zu

verstehen, Anführungszeichen davor zu denken habe, wird ein nicht voreingenommener Leser nicht leicht gerathen. Ist es aber so übel bestellt mit den Gründen, aus welchen hervorgehen soll, dass hinter dem Namen מַלְאָכִי eine andere Person verborgen sey, so bedürfen die Vermuthungen darüber, wer diese Person sey, keiner besonderen Beleuchtung und Widerlegung.[1] Gestützt darauf, dass bei allen übrigen alttestamentlichen Propheten diejenigen Namen, mit welchen sie sich in den Ueberschriften ihrer Bücher selbst nennen oder von Andern genannt werden, ihre eigentlichen

1) Die am Frühesten sich findende und am Häufigsten vorgetragene Ansicht, dass Esra der Prophet Maleachi sey, sucht Simonis *onom. pg.* 298 mit folgenden fünf Gründen zu stützen: 1) *quia in multis Esrae et hujus prophetiae idem argumentum est;* 2) *Esr. c. 5. et 6. mentio fit Haggaei et Zachariae, sed nulla Malachiae;* 3) *apud Siracidem c. 49. ubi memorantur XII Prophetae, cum Zerubbabele, Josua et Nehemia, nulla mentio fit Esrae;* 4) *Josephus Esram memorans praetermittit Malachiam;* 5) *autoritas Esrae spectabilis cum donis eximiis ipsum Prophetam videtur constituere.* Hierauf nur diess: *ad* 1) dass zwei ungefähr um dieselbe Zeit und unter demselben Volke lebende Männer Gottes dieselben Gebrechen ihrer Zeit rügen, hat nichts Auffallendes; *ad* 2) neben Haggai und Sacharja konnte Maleachi darum nicht erwähnt werden, weil er, wie sich in §. 2 zeigen wird, erst in eine spätere Zeit fällt; dass aber auch Neh. 13, wenn etwa Maleachi um die Zeit der zweiten Rückkehr Nehemia's weissagte, sich nicht auf ihn bezieht, ist nicht auffälliger, als dass auch die Bücher der Könige und der Chronik die meisten der Propheten, von welchen uns Schriften im Kanon erhalten sind, mit Stillschweigen übergehen; *ad* 3 und 4) *argumenta ex silentio* sind nur dann für eine Hypothese beweisend, wenn allein diese Hypothese das Stillschweigen erklärlich macht; diess ist aber hier keineswegs der Fall; *ad* 5) Esra wird niemals als נָבִיא, sondern immer nur als סֹפֵר bezeichnet und seine im Buche Esra geschilderte Wirksamkeit ist mehr eine priesterlich-gesetzliche, als eine eigentlich prophetische. — Einige Verschiedenheiten in der Sprach- und Ausdrucksweise zwischen dem Buche Esra's und den Weissagungen Maleachi's hat Reinke, der Proph. Malachi S. 4 f., zusammengestellt.

wirklichen Namen sind, betrachten wir vielmehr mit der Mehrzahl der Ausleger auch bei dem letzten der kleinen Propheten den Namen מַלְאָכִי als Nomen proprium.[1] Die Thatsache aber, dass die Fassung der Weissagung Cap. 3, 1 unwillkürlich an den Namen des Propheten erinnert, erklären wir uns daraus, dass der Prophet hier auf seinen Namen anspielt, indem er in diesem seinem Namen gleichsam eine auf göttlicher Fügung beruhende Hindeutung auf seinen Beruf und die ihm zu Theil gewordene Aufgabe, den Vorläufer des kommenden Jehova anzukündigen, erblickt; und dies ist eine Erscheinung, die wir in ähnlicher Weise auch sonst, Jes. 8, 18; Mich. 7, 18, wahrnehmen (vgl. Caspari, über Micha S. 26 ff.; E. Nägelsbach a. a. O.).

Ueber die persönlichen Verhältnisse unseres Propheten ist uns durchaus nichts Sicheres bekannt, da sein Weissagungsbuch hierüber gar keinen Aufschluss gibt und die übrige Schrift Alten und Neuen Testamentes nicht einmal seinen Namen nennt. Dass Maleachi, weil er ein vorwiegendes Interesse für den Priesterstand zeige (vgl. Cap. 1, 6 ff.; 2, 1 ff.; 3, 3 ff.), wahrscheinlich ein Priester gewesen sey (so z. B. Venema, Haevernick, Heng-

---

1) Zum Beweise dafür, dass die Setzung eines „idealen Namens" nicht ohne Analogie im A. T. sey, verweist Hengstenberg auf die Namen Agur in Prov. 30, 1 und Lemuel in Prov. 31, 1. Treffend bemerkt aber hiegegen E. Nägelsbach a. a. O.: „Abgesehen davon, dass Agur, der Sohn Jakeh, keineswegs als historische Person nicht zu betrachten ist [auch bei Lemuel ist diess nicht der Fall, vgl. bes. Delitzsch in Herzog's Realenc. XIV, 693 f.; 711 f.], so ist es doch seltsam, eine Spruchsammlung und ein prophetisches Buch vergleichen zu wollen. Eine Spruchsammlung mag verfasst seyn, von wem sie will: ihr Inhalt ist kein geschichtlicher, sondern allgemein moralische Wahrheit, deren Verständniss durch Kenntniss ihres Urhebers nicht wesentlich gefördert wird. Aber eine Weissagung ist ein Stück Geschichte. Sie entspricht immer einem ganz bestimmten Stadium der historischen Entwicklung des Reiches Gottes und kann nur durch Kenntniss ihres Ursprungsmomentes richtig verstanden werden. — — — Wir müssen den wirklichen Namen des Verfassers wissen."

stenberg), bleibt eine blosse Vermuthung, welche nicht einmal einen sonderlichen Grad von Wahrscheinlichkeit in Anspruch nehmen kann; denn es liegt doch näher anzunehmen, der Prophet habe darum insbesondere auch an die Priester, die berufenen Diener und Pfleger des Heiligen, die verordneten Lehrer des Volkes, sein Mahnwort gerichtet, weil diese der ihnen eignenden Aufgabe in besonderem Maasse untreu geworden waren und hiedurch den schlimmsten Einfluss auf das Volk übten, als anzunehmen, er habe es gethan, weil er selbst ein Priester gewesen.

Nach der jüdischen Tradition war Maleachi gleich den beiden anderen nachexilischen Propheten ein Mitglied der grossen Synagoge und mit diesen seinen prophetischen Amtsgenossen bei der Feststellung mehrerer religiöser Satzungen betheiligt (vgl. nachex. Proph. I, 6; Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 240 f.); wie unzuverlässig aber diese Angaben der jüdischen Tradition sind, erhellt zur Genüge bereits aus dem einen Beispiele, dass ihnen zufolge Maleachi bereits mit Haggai und Sacharja aus dem babylonischen Exile zurückgekehrt seyn soll, während er doch, wie sich in §. 2 zeigen wird, erst etwa 100 Jahre später auftrat. Und grössere Glaubwürdigkeit eignet auch nicht den sich mehrfach widersprechenden Nachrichten, welche uns die Kirchenväter über die persönlichen Verhältnisse Maleachi's geben, wie z. B. dass er dem Stamme Sebulon oder dem Stamme Levi angehöre, und dass er aus Sopha oder Sophira gebürtig sey.[1]

---

1) Dorotheus: *Hic Malachias post reditum populi e Babylone nascitur in Supha, et cum adhuc adolescens esset, alimoniam vel nutricem habuit admirabilem et vitam honestam. Et quoniam universus illum populus velut sanctum ac mansuetum venerabatur, vocarunt eum Malachiam, quod idem est, si interpreteris, atque angelus. Erat enim et specie corporis eleganti, imo quaecumque in prophetia dixit, eo ipso die secundo* [? vgl. die entsprechende Stelle bei Epiphanius und Hesychius] *visus est angelus Domini, sicut factum est in diebus, quibus nullus erat princeps, ut scriptum est in libro judicum* [vgl. Richt. 2, 1—5]. *Mortuus est autem, cum adhuc adolescens esset, et appositus patribus in agro ipsius.* Ephraem: *Malachias tribu Zabulon oriundus fuit. Hunc propter insignem pro-*

§. 2. Die Zeitverhältnisse Maleachi's.

Die Zeitverhältnisse, aus welchen heraus Maleachi weissagte, genau zu bestimmen, ist schwierig. Nur so viel ist ganz gewiss, dass er in der mittleren oder späteren persischen Zeit aufgetreten seyn muss. Denn als er weissagte, war der Tempel wieder hergestellt und der Opferdienst bereits seit längerer Zeit wieder im

bitatem et sanctissimam disciplinam populus magnopere admiratus Malachiam i. e. Dei angelum appellavit, quod angeli speciem efferret. Epiphanius: *Μαλαχίας ὁ προφήτης ἦν ἐκ φυλῆς Ζαβουλών. Οὗτος μετὰ τὴν ἐπιστροφὴν τοῦ λαοῦ ἀπὸ Βαβυλῶνος τίκτεται ἐν Σοφᾷ (Σοφιρᾷ) ἐν γῇ Ζαβουλών, καὶ ἔτι νέος ὢν καλὸν βίον ἔσχεν. Πολλὰ δὲ προεφήτευσε περὶ τῆς τοῦ Κυρίου ἐπιδημίας καὶ περὶ κρίσεως νεκρῶν, ὅτι τὰ ἔθη Μωυσέως πληρωθήσονται καὶ ἀλλαγήσονται. Καὶ ἐπειδὴ πᾶς ὁ λαὸς ἐτίμα αὐτὸν ὡς ὅσιον καὶ πρᾶον, ἐκάλεσε Μαλαχίαν, ὃ ἑρμηνεύεται ἄγγελος· ἦν γὰρ τῷ εἴδει πάνυ εὐπρεπής· ἀλλὰ καὶ ὅσα εἶπεν αὐτὸς ἐν προφητείᾳ, αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ ἄγγελος ὀφθεὶς ἐπεδευτέρωσεν αὐτοῦ τὴν προφητείαν, ὥςπερ καὶ ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς ἀναρχίας, ὡς γέγραπται ἐν Σχοφθείμ, τουτέστιν ἐν βίβλῳ κριτῶν. Νέος δὲ ὢν ὁ προφήτης ἀπέθανε καὶ προςετέθη πρὸς τοὺς πατέρας αὐτοῦ ἐν τῷ ἀγρῷ αὐτοῦ.* Hesychius: *Μαλαχίας ἑρμηνεύεται ἄγγελος· Οὗτος μετὰ τὴν ἐπιστροφὴν τίκτεται ἐν Σοφιρᾷ ἐκ γένους Λευΐ, καὶ ἔτι πάνυ νέος ὢν καλὸν βίον ἔσχε· καὶ ἐπειδὴ πᾶς ὁ λαὸς ἐτίμα αὐτὸν ὡς ἄμεμπτον καὶ πραΰν, ἐκάλεσε Μαλαχίαν αὐτόν, ὅ ἐστιν ἄγγελος· ἦν γὰρ καὶ τῷ εἴδει εὐπρεπής· ἀλλὰ ὃς [? ὅσα] αὐτὸς εἶπεν ἐν προφητείᾳ, αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ ἄγγελος ὀφθεὶς θεοῦ ἐπεδεύτεροι [? ἐπεδευτέρου] τοὺς λογοὺς αὐτοῦ· τὸν δὲ ἄγγελον οὐδεὶς ἀνάξιος ἐθεώρει, ἀλλ' ἤτοι φωνὴν αὐτοῦ ἤκουε μόνον· οἱ δὲ ἄξιοι καὶ τὸ εἶδος αὐτοῦ ἐθεώρουν, ὡς ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς ἀναρχίας, ὡς γέγραπται Ἐφὰρ Φωτεὶμ [? Σεφὰρ Σωφτεὶμ], τουτέστιν ἐν βίβλῳ κριτῶν. Καὶ ἔτι νέος ὢν προςετέθη πρὸς τοὺς πατέρας αὐτοῦ ἐν βίῳ ἀγαθῷ, καὶ ἐτάφη μετὰ τῶν πατέρων αὐτοῦ.* Isidorus Hisp.: *Malachias post egressionem populi in Sopha est genitus, vir justus et adspectu decorus, quem Judaei Malachiam, id est, angelum Domini ideo adserunt vocitatum, quia quaecunque praedicabat confestim angelo de coelis adveniente confirmabantur. Hic autem admodum juvenis moritur atque in agro proprio sepelitur.*

Gange (Mal. 1, 6—2, 9), Israel aber stand unter der Verwaltung eines פֶּחָה (Mal. 1, 8). Während nun die Einen seine Wirksamkeit aus der Zeit der beiden andern nachexilischen Propheten oder doch nur um Weniges später datiren (die jüdische Tradition und die Kirchenväter, vgl. hierüber Carpzov's *introductio* III, 462; — ferner Bochartus, *Hieroz.* I, 217, Hezel), lassen Andere sie in die Zeit vor Esra und Nehemia (Huëtius, *demonstr. evangel.*, Hitzig, Herzfeld, Gesch. II, 58. 367; III, 22, Bleek) oder in die Zeit Esra's vor der ersten Ankunft Nehemia's (Meier, vgl. Ewald, Gesch. S. 200 ff., etwas anders in seinen Propheten II, 541), oder im Allgemeinen in die Zeit Esra's und Nehemia's (Reusch), oder speciell in die Zeit Nehemia's (Tarnov, Carpzov, de Wette, Theiner, Umbreit) und zwar entweder in die Zeit der ersten Anwesenheit Nehemia's in Jerusalem (Schegg) oder in die Zeit seiner zweiten Anwesenheit daselbst fallen (Vitringa, Eichhorn, Berthold, Rosenmüller, Winer, Hengstenberg, Haevernick, Keil, Schlier, Stähelin, vgl. auch Nägelsbach in Herzog's Realenc. VIII, 752 und die nicht unwesentliche Modification auf S. 754); und noch Andere setzen sie in die frühere oder spätere nachnehemianische Zeit an (Cappellus, *comment. et notae crit. pag.* 178, Herbst, Haneberg, Reinke). Um zu entscheiden, welche von diesen Annahmen die richtige sey, müssen wir uns kurz die Zeitverhältnisse, welche hiebei in Frage kommen, vergegenwärtigen.

Leider fliessen aber die Quellen, aus welchen wir die Kenntniss der jüdischen Geschichte jener Zeit schöpfen können, sehr spärlich. Das kanonische Buch Esra übergeht die Zeit von 515—458 mit völligem Stillschweigen und berichtet in Verbindung mit dem Buche Nehemia auch aus der folgenden Zeit nur einzelne Begebenheiten. Das dritte Buch Esra und Josephus, *ant.* 11, 5, für deren Geschichtserzählung die kanonischen Bücher Esra und Nehemia die Hauptquellen waren, haben dieselben Lücken und für das, worin sie von der Erzählung ihrer kanonischen Quellen abweichen, besteht nicht nur kein Erweis, sondern auch nicht ein-

mal eine Wahrscheinlichkeit der Richtigkeit. Daher können wir denn auch nur einzelne Bruchstücke aus der Geschichte jener Zeit zusammenstellen.

Nachdem das Buch Esra in Cap. 1—6 die Verhältnisse der jüdischen Colonie, namentlich die Geschichte des Tempelbaues unter Cyrus und Darius I. Hystaspis (521—486) bis zum Jahre 515 mit verhältnissmässiger Ausführlichkeit beschrieben hat (vergl. nachex. Propheten I, 7—24; II, 14—19), versetzt es uns sofort Cap. 7 in das 7. Jahr eines Artachschast, in welchem jetzt ziemlich allgemein und mit Recht Artaxerxes I. Longimanus erkannt wird. Auf die Lage, in welcher sich die zurückgekehrten jüdischen Exulanten während des Zeitraums 515—458 im heiligen Lande befanden, lässt sich daher nur aus der allgemeinen Lage der persischen Monarchie in jener Zeit ein Schluss ziehen. Mit der letzten Hälfte der Regierung Darius I. brachen für die Unterthanen des persischen Reiches sehr schwere Zeiten herein: die unaufhörlichen Kriege gegen die Babylonier, Scythen, Inder und Griechen kosteten viel Gut und Blut. Nicht besser als unter Darius I. hatten es die Völkerschaften des persischen Reiches unter seinem Nachfolger Xerxes (486—465): nachdem er die noch vor dem Tode seines Vaters aufständisch gewordenen Egypter wieder unterworfen hatte, liess auch er sich in die verderblichen Kriege mit den Hellenen ein und erlitt die furchtbarsten Niederlagen. Diese Kriege dauerten zwar auch noch unter Artaxerxes I. Longimanus (465—424) fort, wurden aber von beiden Seiten nur noch mit geringerer Energie geführt, so dass erst die Regierung dieses Königs, welcher übrigens ebenfalls einen egyptischen Aufstand (462—456) zu bewältigen und die Empörung des Megabyzos in Syrien (448—445) zu bekämpfen hatte, als eine verhältnissmässig friedlichere bezeichnet werden kann. Dass die Bewohner Palästina's von den Drangsalen dieser Kriegszeiten verschont geblieben seyen, ist schon wegen der Lage des Landes an der Küste des mittelländischen Meeres und in der Mitte zwischen Egypten und den Ländern am Euphrat und Tigris wenig wahrscheinlich. Es kann uns daher nicht Wunder nehmen, wenn uns

die äussere Lage der in ihre Heimath zurückgekehrten Exulanten in der Zeit des Artaxerxes als eine sehr kümmerliche geschildert wird (Neh. 1, 3). Dieser traurigen äusseren Lage entsprach aber leider auch der innere Zustand der Gemeinde: weder in ihrem Verhalten gegen Jehova, noch in dem Verhalten der Einzelnen unter einander, noch in ihrem Verhalten gegen die Draussenstehenden, die Heiden, schlug sie die rechten Wege ein (Esr. 9, 11 ff.; Neh. 5, 1 ff.; 13, 1 ff.), es lag die Gefahr einer völligen Ethnisirung nahe, bis endlich infolge der reformatorischen Thätigkeit Esra's und besonders Nehemia's eine bessere Zeit anbrach.[1]

Getrieben von dem Verlangen, den gottwohlgefälligen gesetzesgemässen Zustand unter den heimgekehrten Exulanten wieder herzustellen (Esr. 7, 10), beschloss Esra, ein Glied des hohepriesterlichen Geschlechtes (Esr. 7, 1—5), unter der Regierung des Artaxerxes Longimanus aus den Euphrat- und Tigrisländern nach Jerusalem überzusiedeln (Esr. 7, 1—9). Der König war seinem Unternehmen sehr günstig gestimmt und erliess ein Edict, wodurch er ihn förmlich beauftragte, das Gesetz Jehova's, und zwar selbst mit Anwendung von Gewaltmaassregeln, unter den Israeliten Palästina's wieder zur Kenntniss, Anerkennung und Herrschaft zu bringen (Esr. 7, 14. 25. 26); zugleich gab er die ausdrückliche Erlaubniss, dass alle Exulanten, welche dazu Lust hätten, mit Esra nach Palästina ziehen sollten (Esr. 7, 13) und dass dieser alles Silber und Gold, welches die Zurückbleibenden etwa durch ihn für das Haus Jehova's steuern wollten, dahin ausführen dürfe (Esr. 7, 16); ja Artaxerxes steuerte sogar selbst zu einer würdigen Wiederherstellung des heiligen Dienstes im Hause Jehova's bei, indem er nicht nur im Verein mit seinen Grossen durch Esra reiche Geschenke an Gold, Silber und kostbaren Gefässen in den Tempelschatz nach Jerusalem überbringen liess, sondern dem Esra auch zur Bestreitung der Cultusbedürfnisse eine Anweisung auf die königlichen Renten aus den west-

1) Vgl. hiezu besonders die psychologisch feine Schilderung Ewald's in seiner Geschichte des Volkes Israel (Ausgabe von 1852) III, 2 S. 144 ff.

euphratischen Ländern ertheilte und das Cultuspersonal von aller Steuerpflicht befreite (Esr. 7, 15 – 24). So brach denn Esra, auf ein bewaffnetes Geleite verzichtend und allein auf des Herrn Hülfe hoffend (Esr. 8, 21—23), am ersten Tage des 1. Monats im 7. Jahre des Artaxerxes mit einer ziemlich beträchtlichen Exulantenschaar von Babel auf und langte am 1. Tage des 5. Monats desselben Jahres (458) wohlbehalten in Jerusalem an (Esr. 7, 8. 9; 8, 31). Als er hier die Dinge gemäss dem königlichen Edicte zu ordnen begonnen hatte (Esr. 8, 36), wurde er von den Häuptern des Volkes darauf aufmerksam gemacht, dass Viele, selbst von den Priestern und Leviten, sich fremdländische heidnische Weiber genommen hatten (Esr. 9, 1. 2). Hierüber gerieth Esra in die tiefste Bestürzung (Esr. 9, 3), aus welcher er sich erst um die Zeit des Abendopfers (Esr. 9, 5) zu einem schmerzlichen Bussgebet und Bekenntniss der Sünden seines Volkes vor Jehova aufraffte (Esr. 9, 6—15). Die Ehen mit den Canaaniterinnen, Hethiterinnen und den übrigen heidnischen Weibern erschienen Esra darum als ein so furchtbar schwerer Frevel, weil diese Weiber Völkern angehörten, welche Jehova um ihres gräulichen Götzendienstes willen aus dem Besitze Canaans verstossen und mit denen er seinem Volke jede nähere, namentlich jede eheliche Gemeinschaft verboten hatte, damit Israel nicht durch solche Mischehen zu den gleichen Gräueln des Götzendienstes verführt werde (Esr. 9, 11. 12; Deut. 7, 1—6). Aus der mit dieser Gesetzesübertretung so eng verbundenen Gefahr einer Ethnisirung Israels erklärt sich die Strenge, mit welcher Esra gegen die heidnischen Weiber verfuhr. Er liess sich nemlich von den Häuptern des Volkes das eidliche Versprechen geben, alle fremden Weiber und selbst die von ihnen geborenen Kinder aus Israel entfernen zu wollen; selbst auf der letzteren Wegweisung glaubte er dringen zu müssen, weil diese gleichsam schon mit der Muttermilch die Neigung zum Götzendienste eingesogen hätten und daher, wenn auch in der Furcht Jehova's erzogen, doch über kurz oder lang, einer angeborenen Neigung folgend, in den Götzendienst zurückfallen und Israel dazu verführen könnten

(Esr. 10, 1—5). In einer auf den 20. Tag des 9. Monats (Esr. 10, 7—9) anberaumten Versammlung des Volkes hielt Esra diesem seine Sünde vor und empfing von ihm das Versprechen, dass alle fremdländischen Weiber sollten entfernt werden (Esr. 10, 10—14). Und binnen dreier Monate hatte sich ganz Israel von den heidnischen Weibern geschieden (Esr. 10, 16 ff.).

Mit der Erzählung hievon schliesst das Buch Esra, und seine Fortsetzung, das Buch Nehemia, führt uns unmittelbar in eine um 12 bis 13 Jahre jüngere Zeit herab, in das 20. Jahr Artaxerxes' (445). In diesem Jahre hörte in der königlichen Residenz zu Susa der jüdische Mundschenk des Königs, Nehemia (Neh. 1, 1. 11; 2, 1), von seinem Bruder Chanani, welcher mit anderen Israeliten gerade von einer Reise, wohl einer Pilgerfahrt, nach Jerusalem zurückgekommen war, dass die Gemeinde zu Jerusalem sich in sehr übler Lage befinde und den umwohnenden Heiden ein Gegenstand des Spottes sey, dass die Mauern Jerusalems zerrissen und ihre Thore verbrannt seyen und überhaupt Jerusalem wüste liege (Neh. 1, 2. 3; 2, 3. 17). Gewöhnlich versteht man diess davon, dass Jerusalem nach der Zerstörung durch Nebukadnezar noch nicht völlig wieder aufgebaut, und insbesondere Jerusalems Mauern noch nicht wieder hergestellt gewesen seyen. Allein hiegegen sprechen doch manche und nicht ungewichtige Gründe. Nach Hag. 1, 5 war Jerusalem im 2. Jahre Darius I. wenigstens theilweise und selbst nicht ohne Luxus wieder aufgebaut. Und wenn wir auch ein halb Jahr später noch die Verheissung vernehmen, dass über Jerusalem erst noch die Messschnur gezogen werden soll (Sach. 1, 16), und hieraus ersehen, dass die heilige Stadt noch immer nicht vollständig wieder hergestellt war, so erfahren wir doch aus Sach. 7, 1—3, dass die Colonie sich ungefähr zwei Jahre später bereits in einer so glücklichen Lage befand, dass sie daran dachte, die Fasttage, welche an die Zerstörung Jerusalems erinnern sollten, wieder abgehen zu lassen. Es wird also damals die Wiederherstellung der Stadt bereits im Wesentlichen vollendet gewesen seyn. Dass die Bewohner Jerusalems auch bereits in ziemlich früher Zeit auf den Bau der Stadtmauer bedacht

seyn mussten, folgt — auch abgesehen von dem Berichte Esr. 4, 9–23, dessen Datirung zweifelhaft ist — schon aus dem in den unruhigen Zeiten unter Darius I. und Xerxes doppelt unabweislichen Bedürfniss nach einer festen Schutzwehr gegen die das Land durchziehenden Kriegshorden. Und dass die Mauern auch wirklich inzwischen wieder aufgebaut worden waren, beweist der Ausdruck in Neh. 1, 3 verglichen mit 2 Kön. 25, 10. An dieser letztern Stelle heisst es nemlich, dass das ganze Heer der Chaldäer die Mauer Jerusalems rings umher niedergerissen habe (נָתַץ); dem Nehemia dagegen wird von Chanani nur berichtet, dass die Mauer Spalten und Breschen habe, stellenweise eingerissen sey (מְפֹרָצֶת), wie diess z. B. auch unter dem Könige Amazia (2 Kön. 14, 13) und unter dem Könige Hiskia (2 Chron. 32, 5) der Fall war. Endlich würde auch die Nachricht Chanani's über die Mauern Jerusalems, wenn sie blos auf die von Nebukadnezar vollzogene Zerstörung derselben zu beziehen wäre, kaum einen solch niederschlagenden Eindruck auf Nehemia haben machen können, wie sie nach Neh. 1, 4–2, 3 doch in Wirklichkeit auf ihn machte. Denn dass die Mauern Jerusalems von Nebukadnezar niedergerissen worden seyen, musste Nehemia, der treue und fromme Israelite, wohl wissen; die von Chanani überbrachte Nachricht aber kommt ihm sichtlich unerwartet und beugt ihn daher auf's Tiefste nieder. War aber die von Nebukadnezar zerstörte Mauer inzwischen von den Israeliten wieder aufgebaut und von irgend welchen Feinden dann auf's Neue theilweise zerstört worden (so auch Reinke, Bertheau), so frägt es sich, wann diess wohl geschehen sey. Eine bestimmte Antwort lässt sich hierauf nicht geben; schwerlich aber kann die Zerstörung sehr lange vor der Rückkunft Chanani's nach Susa stattgefunden haben, da Nehemia durch die Nachricht hievon höchlich überrascht und tief erschüttert wird. Die Vermuthung liegt sehr nahe, dass die umwohnenden Heidenvölker an den Bewohnern Jerusalems dafür Rache nehmen wollten, dass diese auf Esra's Betrieb ihre heidnischen Frauen sammt deren Kindern fortgeschickt hatten, und zu dem Ende eine Fehde mit Jerusalem begannen, bei welcher Gelegenheit die Zerstörung der

Mauer erfolgte. Hieraus würde sich dann auch sehr einfach erklären, wie es kam, dass bei der Ankunft Nehemia's Esra, welcher vor 13 Jahren eine so tiefeingreifende Wirksamkeit begonnen hatte, ganz in den Hintergrund getreten war und in die Gemeindezustände die bedenklichsten Uebelstände sich eingeschlichen hatten (Neh. 5, 1—5; 9, 2).

Vier Monate, nachdem Nehemia durch Chanani jene üblen Nachrichten erhalten hatte (Neh. 1, 1; 2, 1), gelang es ihm, sich von dem Könige, welcher schon 12 Jahre früher zur Zeit der Rückkehr Esra's Beweise grosser Huld gegen Israel gegeben hatte, die Erlaubniss auszuwirken, dass er auf eine Zeit lang (Neh. 2, 6) als Landpfleger (Neh. 5, 14, 15. 17. 18; 10, 1; 12, 26) nach Jerusalem gehen und unter Benutzung des Holzes aus den königlichen Forsten (Neh. 2, 8) die Tempelburg, die Stadtmauern und den Landpflegerpalast wiederaufbauen durfte (im J. 445). Trotz der vielfachen offenen und verdeckten Anfeindungen von Seiten der benachbarten Heidenvölker, besonders der Samariter unter Sanballat, der Ammoniter unter Tobia und der Araber unter Geschem (Neh. 2, 10. 19; 4, 1 ff.; 6, 1 ff.), und trotz der Intriguen, welche selbst im Innern der Gemeinde gegen ihn angelegt wurden und zu deren Durchführung sich selbst Propheten hergaben (Neh. 6, 10—14. 17—19), gelang es ihm die Mauern innerhalb 52 Tage vollständig wiederherzustellen (Neh. 6, 15)[1]. Inzwischen fand Nehemia Gelegenheit, auch an die inneren Schäden der Gemeinde die bessernde Hand anzulegen. Er vermochte die Reichen von ihrer bisherigen Bedrückung und Aussaugung der Aermeren abzustehen und ihnen die abgekauften Grundstücke sammt den abgenommenen Wucherzinsen zurückzuerstatten, gleichwie auch er sammt seinen Unterbeamten auf die Rückzahlung ausgeliehener Capitalien und Cerealien verzichtete (Neh. 6, 1—12) und überhaupt dadurch, dass er während seiner 12jährigen Landpflegerschaft nicht nur auf alle Einkünfte, welche die bisherigen Land-

1) Gegen Ewald, welcher unter Vergleichung des Josephus, *ant.* 11, 5. 7 und 8, am Schlusse von Neh. 6, 15 הַשְּׁנָתַיִם ausgefallen wähnt, vgl. Bertheau z. d. St.

pfleger von dem Volke zu ziehen gewohnt waren, verzichtete (Neh. 5, 14. 15), sondern auch noch täglich über 150 Gäste an seinem Tische speiste (Neh. 5, 17—19) und mit seinen Unterbeamten selbst bei der Wiederherstellung der Mauer Hand anlegte, Allen in opferfreudiger Liebe zu seinem Volke voranleuchtete. Nachdem der Mauerbau vollendet war, trug er in Verbindung mit dem Priester und Schriftgelehrten Esra (Neh. 8, 1—6. 9) dafür Sorge, dass das Volk mit dem Gesetze Jehova's genau bekannt würde und dessen treue Befolgung gelobte (Neh. 8—10); insbesondere verpflichtete sich Israel zum Verzicht auf alle Gemeinschaft, namentlich alle eheliche Gemeinschaft, mit den heidnischen Nachbarvölkern (Neh. 10, 30; 13, 1—3), zur Beobachtung des Sabbathtages und Sabbathjahres (Neh. 10, 31) und zur Darbringung einer bestimmten Tempelsteuer sammt den übrigen vom Gesetze festgestellten Abgaben, der Zehnten und Erstlinge, für Unterhaltung des heiligen Dienstes und des Cultuspersonals (Neh. 10, 32—39).

Nachdem Nehemia in solcher Weise zwölf Jahre lang (Neh. 5, 14; 13, 6) das Landpflegeramt in Jerusalem verwaltet hatte, kehrte er wieder an den persischen Hof zurück (im J. 433). Wie lange er sich dort aufhielt, ist zweifelhaft. Neh. 13, 6. 7 wird uns nemlich erzählt, er sey לְקֵץ יָמִים abermals nach Jerusalem gekommen. Viele Ausleger (z. B. Osiander, Cappellus, Bertheau, Nägelsbach, Schlier) verstehen unter den יָמִים, an deren Ende Nehemia zum zweiten Male nach Jerusalem reiste, entweder nach Lev. 25, 29; 1 Sam. 27, 7 den in sich geschlossenen Kreislauf der Tage d. i. ein Jahr, oder aber eine so kurze Zeit, dass sie nicht nach Jahren, sondern nur nach Tagen gemessen werden kann, so dass לְקֵץ יָמִים so viel wäre als *nach einiger Zeit, noch vor Ablauf eines Jahres.* Allein im Laufe eines Jahres konnten unmöglich alle die Missstände, von denen wir Neh. 13, 7—31 lesen, dass Nehemia nach seiner Rückkunft nach Jerusalem sie abgestellt habe, ausgebrochen seyn: bei seiner Rückkehr fand Nehemia nemlich, dass die Kammern des Hauses Jehova's verunreinigt worden waren, indem der Hohepriester Eljaschib

eine derselben dem Samariter Tobia zur Wohnung zugerichtet hatte (Neh. 13, 4. 5. 7—9); dass Israel nicht mehr den Zehnten entrichtete (Neh. 13, 10—14); dass der Sabbath entheiligt wurde (Neh. 13, 15—22) und endlich, dass israelitische Männer ausländische Weiber genommen und mit ihnen Kinder gezeugt hatten, welche so wenig in der Furcht Jehova's auferzogen wurden, dass viele nicht einmal die Sprache des Bundesvolkes reden konnten (Neh. 13, 23—31). Da nun einerseits nicht wohl anzunehmen ist, dass diese Missstände schon während der ersten Anwesenheit Nehemia's in Jerusalem vorhanden gewesen seyen — denn dann würde Nehemia, der nach seiner zweiten Ankunft mit aller Strenge gegen die Schuldigen verfuhr, gewiss schon bei seiner ersten Anwesenheit das Uebel im Keime erstickt haben —, und da andererseits diese Uebelstände länger als ein Jahr lang ungerügt und ungestört bleiben mussten, um zu der Höhe, auf welcher Nehemia bei seiner Rückkunft nach Jerusalem sie antraf, heranzuwachsen (Neh. 13, 24), so muss die Abwesenheit Nehemia's von Jerusalem länger als ein Jahr gedauert haben. Wir werden daher mit Prideaux, Winer, Ewald, Gesch. III, 2 S. 182, Reinke u. A. den Ausdruck יָמִים Neh. 13, 6 wie Gen. 4, 3, Richt. 11, 4 in dem Sinne zu verstehen haben, dass damit ein längerer Zeitraum gemeint ist, dessen Dauer jedoch der Erzähler entweder nicht genau angeben kann oder, wie im vorliegenden Falle, nicht genau angeben will. Als nun Nehemia nach Ablauf dieses Zeitraums, jedoch noch vor dem Tode des Artaxerxes (gegen Reinke), aus Persien zurückkam, stellte er alle die oben bereits angegebenen Missstände, welche er in der Gemeinde vorfand, wieder ab, und zwar nicht bittweise, sondern befehlsweise und bisweilen sogar mit einer so handgreiflich werdenden Strenge (Neh. 13, 13. 19. 21. 25), dass man zu der Annahme gedrängt wird, Nehemia habe auch während seiner zweiten Anwesenheit in Jerusalem das Amt eines Landpflegers bekleidet (so z. B. auch Ewald, Reinke). Wie lange die zweite Anwesenheit Nehemia's dauerte, ist gänzlich unbekannt: mit der sehr gedrängten und summarischen Erzählung von der Abstellung jener Missbräuche bricht für uns der Faden

der kanonischen Geschichtserzählung abermals ab. Aus Josephus ist für die Geschichte der nächsten Folgezeit bis auf Alexander den Grossen so gut wie nichts zu entnehmen.

Dass nun das Buch Maleachi's aus der Esra-Nehemianischen Periode stamme, macht allein schon der Umstand wahrscheinlich, dass es Cap. 2, 11. 12 in derselben Weise gegen die Ehen mit heidnischen Weibern eifert, wie diess in der ganzen uns bekannten Geschichte Israels allein in dieser Zeit von Seiten der treuen Verehrer Jehova's geschah. Vor der Wirksamkeit Esra's können die Weissagungen unseres Propheten nicht wohl entstanden seyn, da man sonst annehmen müsste, dass Israel sich dreimal nach einander (zur Zeit Maleachi's, zur Zeit Esra's und zur Zeit der zweiten Ankunft Nehemia's) durch Ehen mit Heidinnen versündigt habe und dreimal mit derselben Strenge dagegen gearbeitet worden sey. Weiter passt auch die Ermahnung, des Gesetzes zu gedenken (Mal. 3, 22), so wie der ganze auf den Anordnungen des Gesetzes ruhende Inhalt des Buches (vgl. Mal. 1, 7. 8; 2, 4. 7. 8. 11. 15; 3, 8) viel besser in eine Zeit, in welcher Esra bereits seine Thätigkeit zur Geltendmachung des mosaischen Gesetzes entfaltet hatte (Esr. 7, 14. 25. 26), als in eine frühere Zeit. Und endlich erklären sich auch die Rügen des Propheten in Cap. 1, 6—14; 3, 7 ff. am Einfachsten aus einer Zeit, in welcher Israel seiner eidlich übernommenen Verpflichtung, für den Unterhalt des heiligen Dienstes und des Cultuspersonales sorgen zu wollen (Neh. 10, 32 ff.), wieder untreu geworden war. Dieser letztere Grund spricht auch dagegen, dass man unseren Propheten aus der Zeit der Wirksamkeit Esra's vor der Ankunft Nehemia's datire. Die Zeit unmittelbar nach der Ankunft Esra's kann um so weniger in Betracht kommen, als damals, wie auch zur Zeit Darius I. (vgl. Esr. 6, 9. 10), die Cultusbedürfnisse aus den königlichen Einkünften bestritten wurden (Esr. 7, 15—17. 20—24), und als man erwarten müsste, dass, wenn Maleachi zur Zeit Esra's geweissagt hätte, er von dem Verfasser der Bücher Esra-Nehemia bei der Schilderung der Bestrebungen Esra's ebenso erwähnt worden wäre, wie Haggai und Sacharja bei der Geschichte des Tempelbaues (Esr. 5, 1; 6, 14)

erwähnt wurden. Dass Maleachi auch weder während der ersten noch während der zweiten Anwesenheit Nehemia's in Jerusalem weissagte, dürfte in gleicher Weise schon daraus hervorgehen, dass er auch in dem ganzen Buche Nehemia nirgends erwähnt wird. Zudem wären die Worte Maleachi's Cap. 1, 8 rein undenkbar unter der Statthalterschaft eines Mannes, der von solch opferfreudiger und uneigennütziger Liebe zu seinem Volke beseelt war, wie Nehemia nach Neh. 5, 8. 10. 14—18. Auf die Frage aber, wie Nehemia so wohlthätig habe seyn können, wenn er nicht doch Geschenke annahm, ja auf Geschenke angewiesen war (so z. B. Hengstenberg III, 1 S. 582), ist zu erwiedern, dass wir ihn schon um desswillen, weil er königlicher Mundschenk, somit ein Kronbeamter war, als einen vornehmen und reichen Mann zu denken haben. Aus der Zeit nach Nehemia's zweiter Anwesenheit in Jerusalem lässt sich endlich das Buch Maleachi's auch nicht wohl datiren, da man sonst annehmen müsste, dass Israel sich auch nach Nehemia wieder, also zum dritten Male, durch Heirathen mit heidnischen Weibern an Jehova versündigt habe. Somit bleibt denn nur übrig, dass die Weissagungen Maleachi's in die Zwischenzeit zwischen Nehemia's erster und zweiter Anwesenheit in Jerusalem, und zwar in die letzte Hälfte dieser Zwischenzeit fallen. Und hiezu passt ihr Inhalt vortrefflich. Denn dazumals muss ein Anderer als Nehemia Landpfleger in Judäa gewesen seyn; in jene Zeit fällt die Eingehung der Ehen mit Ausländerinnen (Mal. 2, 11. 12), wogegen Nehemia nach Neh. 13, 23 ff. so heftig eiferte, und die Vorenthaltung der Abgaben an das Haus Jehova's (Mal. 3, 8—10), welche Nehemia den Oberen des Volkes zum Vorwurf macht (Neh. 13, 11—13). In jener Zeit hatte Esra das Volk wieder im Gesetze Jehova's unterwiesen, so dass Maleachi dessen Beobachtung wieder als eine selbstverständliche Pflicht ansehen und einschärfen konnte (vgl. bes. Mal. 3, 22); und in jener Zeit endlich hatte das Volk die Bestreitung der Cultusbedürfnisse auf sich genommen und insbesondere durch Entrichtung einer bestimmten Geldsteuer die Priester in den Stand gesetzt, die öffentlichen Gemeindeopfer in

der vom Gesetze vorgeschriebenen Beschaffenheit darzubringen (Neh. 10, 32 ff.); die Priester mussten daher vorzugsweise dafür verantwortlich gemacht werden, wenn fehlhafte Opferthiere auf Jehova's Altar kamen (Mal. 1, 6—2, 9). Freilich wird Maleachi in Neh. 13, 6—31 nicht erwähnt; allein diess kann darum kein Gegengrund gegen unsere Annahme seyn, weil wir sein Auftreten ja nicht in die Zeit, sondern vor die Zeit der — in Neh. 13 übrigens nur sehr summarisch geschilderten — zweiten Anwesenheit Nehemia's in Jerusalem setzen.

Als Maleachi weissagte, waren Propheten in Israel noch keine ungewöhnliche Erscheinung, vgl. Neh. 6, 7. 10. 12. 14. In der Zeit nach Maleachi aber lässt sich keine Spur von Prophetie mehr in der israelitischen Geschichte nachweisen [1]; in der makkabäischen Zeit, 250 Jahre später, ist das Prophetenthum längst erloschen, vgl. 1 Makkab. 4, 46; 9, 27. Da nun Maleachi jedenfalls der späteste aller Propheten ist, deren Schriften Aufnahme in den Kanon gefunden haben, und sein Buch mit der Verkündigung des Kommens Jehova's und des ihm vorausgehenden Boten schliesst, so wird er von den Juden passend חותם הנביאים *das Siegel der Propheten* genannt.

§. 3. Die Schrift Maleachi's.

Der Inhalt des Weissagungsbuches Maleachi's ist vorwiegend strafenden Characters. Nach einer dem ganzen Buche vorausgeschickten Einleitung (Cap. 1, 2—5), in welcher das Liebesverhältniss Jehova's zu Israel erhärtet und hiedurch die Grundlage zu all den folgenden Rügen, Warnungen und Ermahnungen geschaffen wird, wendet sich der Prophet zunächst an die Priester (Cap. 1, 6—2, 9), um ihnen wegen der in That und Wort verübten Berufsuntreue und hiedurch an den Tag gelegten Verachtung Jehova's Vorhalt zu thun und sie mit schwerer Strafe zu bedrohen. Die nächste Rüge (Cap. 2, 10—16) gilt dem gottwidrigen ehe-

1) Vgl. C. Vitringa, *observationes lib.* VI *cap.* 6: *de defectu prophetiae post Malachiam.*

lichen Verhalten, dessen sich die Gemeinde schuldig gemacht und welches darin bestand, dass man gegen das Gesetz und uneingedenk der Erwählung Israels heidnische Weiber ehelichte, und ausserdem auch noch je nach Belieben aus fleischlicher Lust sich von dem bisherigen Eheweibe, dem Weibe der Jugend und des Bundes, trennte. Zuletzt endlich bekämpft der Prophet (Cap. 2, 17 — 3, 24) die in Israel immer weiter um sich greifende theoretische und praktische Irreligiosität, vermöge deren man leugnete, dass Jehova ein heiliger und gerechter Gott sey, und frech behauptete, es sey völlig nutzlos, Jehova durch Befolgung seiner Gebote und Meidung der Sünde zu dienen; solch frevelhafter Gesinnung gegenüber betheuert der Prophet, dass das Gericht Jehova's, durch welches dieser seine Heiligkeit und den Unterschied zwischen dem Gottesfürchtigen und Gottlosen zur Anerkennung bringt, nicht ausbleiben, sondern unversehens eintreten werde, dass aber Jehova aus Gnaden, um nicht eine völlige Vertilgung verhängen zu müssen, seinen Boten, den Propheten Elia, dem Tage seines Kommens voraussenden werde.

Ob der Prophet die Strafreden, deren schriftliche Fixirung in seinem Buche vorliegt, auch mündlich dem Volke vorgetragen habe, lässt sich natürlich nicht bestimmen, ist aber von vorneherein wahrscheinlich; nur wird man wohl anzunehmen haben, dass die Form der mündlichen Rede eine etwas andere, namentlich ausführlichere gewesen sey, als die schriftliche Fixirung; besonders dürfte diess von Cap. 2, 10 – 16 gelten. Dessgleichen lässt sich auch nicht bestimmen, ob der Prophet, wenn er seine Weissagungen dem Volke wirklich mündlich vortrug, dieselben gleichzeitig und *uno tenore*, oder aber in Zwischenräumen verkündigt habe. Ist jedoch als die Zeit, aus welcher heraus er weissagte, mit Recht die Zeit vor der zweiten Anwesenheit Nehemia's in Jerusalem bestimmt worden, so können nicht allzugrosse Zwischenräume zwischen den einzelnen Reden gelegen haben. Jedenfalls sind sie ziemlich *uno tenore* niedergeschrieben worden, da der Prophet an die Spitze seines Buches eine alles Folgende begründende Einleitung stellt.

Die Eigenthümlichkeit der Richtung Maleachi's, soweit sie in seinen Weissagungen zu Tage tritt, hat Reinke S. 41 ganz richtig erkannt, wenn er „ihn als einen Eiferer für die treue und gewissenhafte Beobachtung des göttlichen Gesetzes" characterisirt. Unser Prophet setzt überall das mosaische Gesetz als die mit unanfechtbarer, göttlicher Autorität zu Recht bestehende Norm voraus, wonach in Israel Priester und Gemeinde sich unbedingt zu richten haben; gemäss dieser Norm rügt und straft er, sie will er zur Anerkennung und Geltung bringen (vgl. bes. Cap. 3, 22). Die Wahrnehmung einer solchen Gesetzlichkeit bei unserem Propheten darf uns jedoch nicht zu dem Urtheil de Wette's verleiten, welcher behauptet, man fühlt bei Maleachi „immer den matten erstorbenen Geist, der wohl versuchen, aber nicht vollenden kann, und seines Stoffes nicht mächtig ist". Was Maleachi zwar versucht, aber nicht vollendet habe, in wiefern er seines Stoffes nicht mächtig gewesen sey, ist nicht abzusehen und auch von de Wette nicht angegeben worden. Jene strenge Gesetzlichkeit Maleachi's aber an und für sich schon kann um so weniger zu einem solchen Urtheile berechtigen, als ja das mosaische Gesetz nach Jehova's Absicht in der That, bis es seine Erfüllung finden würde, die verpflichtende Norm für Israel's Thun und Lassen seyn sollte, jeder treue Israelite sich ihm zu unterstellen hatte und es daher jedem Gottesfürchtigen am Herzen liegen musste, die Zustände in Israel damit in Einklang zu bringen.

Die Diction Maleachi's ist zwar prosaisch und nur selten wird der Parallelismus versucht, die Beweisführung aber ist schlagend, die Darstellung fast durchweg concis. Die characteristische Eigenthümlichkeit seiner Darstellung hat bereits Ewald richtig erkannt. Der Prophet liebt es, an die Spitze der einzelnen Abschnitte allgemein anerkannte Wahrheiten zu stellen, welche er zur Grundlage und zum Ausgangspunkte seiner Erörterungen macht, oder auch das, was er an dem Volke zu rügen findet, zum Beginn in einem kurzen Satze zusammenzufassen (Cap. 1, 2. 6; 2, 10. 13. 17; 3, 13). Dann aber folgt nicht eine selbstständige und ununterbrochene Ausführung, sondern eine mehr dialogische Dar-

legung. Zunächst wird nemlich angegeben, was diejenigen, an welche das prophetische Wort sich richtet, dagegen einzuwenden versuchen, worauf diese Einwendungen in kürzerer oder längerer Rede widerlegt werden (Cap. 1, 2. 6. 7; 2, 14. 17; 3, 7. 8. 13 — 15). An die Stelle der bei den früheren Propheten gewöhnlichen rhetorischen Darstellungsweise tritt also bei Maleachi eine mehr dialogisch-didaktische. Wir haben hier die ersten Spuren der Lehrweise, welche in den um jene Zeit aufgekommenen gelehrten Schulen die herrschende wurde. — Die Sprache Maleachi's ist kräftig und von einer in jener späten Zeit auffallenden Reinheit sowohl der Wortfügung als des Sprachschatzes. Besonders beachtenswerth dürfte seyn: der Plur. תַּנּוֹת Cap. 1, 3; das Verb. רָשַׁשׁ 1, 4; die Verbindung מֵעַל לְ 1, 5; die Bedeutung von מִנְחָה 1, 10. 11. 13; 2, 13; 3, 4; das Wort נִיב 1, 12; das Verb. נָכַל 1, 14; die Form מָשְׁחָת 1, 14; die Bedeutung von מִצְוָה 2, 1; das Bild in 2, 3[a] und 2, 3[b]; die Bedeutung von לֵוִי 2, 4. 8; 3, 3; der Gebrauch von מַלְאַךְ ה' 2, 7; 3, 1; das Imperf. נִבְגַּד mit *a* 2, 10; die Bedeutung von קֹדֶשׁ ה' und der Ausdruck בַּת־אֵל נֵכָר 2, 11; die Redensart עֵר וְעֹנֶה 2, 12; das Bild כַּסּוֹת דִּמְעָה אֶת־מִזְבַּח ה' 2, 13; die Construction in וְלָקַחַת 2, 13; die Bedeutung von הֵעִיד und עֵד 2, 14; 3, 5; die Ausdrücke אֵשֶׁת נְעוּרִים und אֵשֶׁת בְּרִית 2, 14. 15; die Construction in 2, 15; das Partic. שָׂנֵא 2, 16; das Bild כִּסָּה חָמָס עַל־לְבוּשׁוֹ 2, 16; der Ausdruck אֱלֹהֵי הַמִּשְׁפָּט 2, 17; der Ausdruck מַלְאַךְ הַבְּרִית 3, 1; das Wort בֹּרִית 3, 2; die Construction in עֹשְׁקֵי שְׂכַר 3, 5; das Verb. קָבַע 3, 8. 9; die Vocalisation נֵאָרִים 3, 9; das Bild אֲרֻבּוֹת הַשָּׁמַיִם und die Redensart עַד־בְּלִי־דָי 3, 10; die Bedeutung von אֹכֵל und von שִׁכֵּל 3, 11; der Ausdruck חָזְקוּ עָלַי דִּבְרֵיכֶם 3, 13; die Wortbildung in קְדֹרַנִּית 3, 14; die Bedeutung von רָאָה בֵין 3, 18; die Redensart שֹׁרֶשׁ וְעָנָף 3, 19; die Bilder in 3, 20; die Vocalisation וּפִשְׁתֶּם 3, 20; das Verb. עָסַס 3, 21; die Bedeutung der Ausdrücke אָבוֹת und בָּנִים in ihrer Gegensätzlichkeit 3, 24.

Für die christliche Kirche sind die Weissagungen Maleachi's von ganz besonderer Wichtigkeit: einmal dadurch, dass die römi-

sche Kirche in Mal. 1, 11; 3, 4 den hauptsächlichsten Schriftbeweis für ihre Lehre von dem Messopfer zu finden glaubt; und dann dadurch, dass uns in Mal. 3, 1. 23. 24 die Verkündigung entgegentritt, es werde dem Kommen Jehova's ein von ihm gesandter Bote vorausgehen, um ihm den Weg zu bereiten und auf seine Ankunft vorzubereiten. Das Nähere hierüber wird die Auslegung zu zeigen haben.

Auslegung.

Cap. 1, 1—5. Einleitende Darlegung und Begründung des Liebesverhältnisses Jehova's zu Israel.

V. 1 Ausspruch des Wortes Jehova's an Israel durch Maleachi. Die Ueberschrift bezeichnet die vorliegende Weissagung als an Israel gerichtet. Dass hiemit nicht die Glieder des ehemaligen Reiches Ephraim gemeint seyn können, versteht sich von selbst. Aber auch nicht das gesammte Zwölfstämmevolk, wie es zur Zeit des Propheten wohl zum grösseren Theile noch im Exile lebte und nur zum geringeren Theile in die Heimath zurückgekehrt war, ist gemeint, sondern ausschliesslich diejenigen, welche seit Cyrus sich wieder in dem Lande ihrer Väter angesiedelt hatten; denn der Inhalt der Weissagungen zeigt, dass der Prophet überall nur die Verhältnisse der Colonie im Auge hat und deren Schäden mit dem Lichte des göttlichen Geistes beleuchtet. Schlechtweg als Israel bezeichnet der Prophet die Colonie (vgl. Esr. 2, 70; 7, 10; 10, 5; Neh. 9, 1; 11, 3. 20; 12, 47), weil sie, die dem Rufe Jehova's gehorsam in das auserwählte Land und an die heiligen Stätten zurückgekehrt war, eben hiemit den Beruf von Gesammtisrael, Träger der Heilsgeschichte und gleichsam der mütterliche Schooss für das werdende Heil zu seyn, auf sich concentrirt hatte. Wer von denen, die aus Israel waren, fortan noch zu Israel gehören wollte, musste sich an die Colonie zu Jerusalem als Mittelpunkt anschliessen. Richtig bemerkt daher Calvin: *Qui dispersi habitabant inter exteras gentes et profanas, etsi non prorsus desciverant a puro Dei cultu et pietate, tamen quasi suum nomen perdiderant. Ergo per excellentiam vocati sunt*

Israelitae, qui iterum collecti fuerunt in terra sancta, ut illic fruerentur haereditate sibi divinitus promissa. — Ueber die Bedeutung von מַשָּׂא דְבַר־ה׳ vgl. zu Sach. 9, 1; über בְּיַד vgl. zu Hag. 1, 1; über den Namen מַלְאָכִי vgl. oben S. 1 ff., und speciell über die Uebersetzung der LXX: *ἐν χειρὶ ἀγγέλου αὐτοῦ* S. 6 f.[1]

V. 2—5. Ich habe euch geliebet, spricht Jehova. Und ihr sprechet: Worin hast du uns geliebt? Ist nicht Esau ein Bruder dem Jakob? Spruch Jehova's; und doch liebte ich Jakob, aber Esau hasste ich und machte seine Berge zur Oede und sein Erbtheil für die Schakale der Wüste. Ob Edom spräche: Wir sind zerschmettert, aber wir wollen die Trümmer wiederum bauen, — also spricht Jehova der Heerschaaren: Sie werden bauen, aber ich werde niederreissen, und man wird sie nennen eine Marke des Frevels und das Volk, welchem Jehova zürnt in Ewigkeit. Und eure Augen sollen es sehen und ihr sollt sprechen: Gepriesen sey Jehova, der da waltet über Israels Marke. Die Verse 2—5 bilden weder ein selbstständiges Ganze für sich, ein besonderes „Orakel", in welchem der Prophet seine Landsleute zur Zufriedenheit mit ihrer nicht eben günstigen äusseren Lage ermahnte und sie an die noch weit schlimmere Lage der Edomiter erinnerte (Eichhorn, Bertholdt, Theiner), noch auch blos ein besonderes Glied der sich bis Cap. 1, 14 (Hitzig) oder bis Cap. 2, 9 (Ewald, Umbreit, Haevernick, Bleek, Bunsen) erstreckenden ersten Rede des Propheten. Ersteres

1) Die Abweichungen der LXX vom hebräischen Texte behandelt ziemlich eingehend L. Cappellus in seinen *commentarii et notae criticae*; die Abweichungen sämmtlicher alten Versionen vom hebräischen Texte des Maleachi die Abhandlung „Abweichungen der alten Uebersetzer des Propheten Malachias" in Eichhorn's Repertorium für biblische und morgenländische Literatur VI, 104—124; nach Rosenmüller ist Verfasser dieser Abhandlung J. M. Faber, welcher auch in einem Ansbacher Schulprogramm (*commentatio in Malachiam prophetam, Onoldi* 1779) unseren Propheten commentirte.

darum nicht, weil in diesen Versen das Moment der Unzufriedenheit Israels mit seiner gegenwärtigen Lage viel zu wenig hervortritt, als dass man berechtigt wäre, darin eine Polemik des Propheten wider diese Unzufriedenheit zu erblicken; und Letzteres darum nicht, weil das, was der Prophet hier ausspricht und erhärtet, in einem inneren Zusammenhang nicht blos zu seinen nächstfolgenden, sondern zu allen Aussprüchen seines Buches steht. Denn die Liebe Jehova's gegen Israel ist die Grundthatsache, durch welche nicht blos das Verhalten der Priester gegen Jehova in ihrer amtlichen Beziehung (Cap. 1, 6 – 2, 9), sondern das Verhalten von ganz Israel in jeder Beziehung bestimmt seyn soll. Daher werden wir denn V. 2—5 als die grundlegende Einleitung zu allen in dem ganzen Buche enthaltenen Reden anzusehen haben (Maurer); der Prophet erweist hier das wohlbegründete Recht zu den von Cap. 1, 6 an folgenden Rügen, Drohungen, Ermahnungen und Verheissungen, legt ihre sittliche Nothwendigkeit dar. Wie eine schwere Anklage hält Jehova gleich zum Beginne dem Volke Israel die Thatsache entgegen, dass er es liebe und diese Liebe ihm auch thatsächlich erwiesen habe; אָהַבְתִּי will nemlich nicht blos von der Gesinnung, sondern auch von dem die Gesinnung erweisenden Verhalten verstanden seyn. Ist nun aber Israel die Liebe Jehova's zu Theil geworden, so ist es hiedurch auch zu einer in dem Vollbringen der Befehle Jehova's sich erweisenden (Joh. 14, 15; 1 Joh. 5, 3) Gegenliebe verpflichtet (Joh. 15, 10); denn Liebe erfordert selbstverständlich Gegenliebe. Dass die Verpflichtung hiezu eine unabweisbare ist, wenn es die Liebe Jehova's zugibt, erkennt Israel ebensowohl an, als es sich bewusst ist, dass es mit seiner Gegenliebe übel bestellt sey. Daher sucht es sich der Anerkennung der Liebe Jehova's zu entziehen: gleich als ob ihm die Erfahrung der Liebe Jehova's völlig fremd wäre, frägt es, durch welche Thaten Jehova seine von ihm behauptete Liebe erwiesen habe. Mit der Präp. בְּ wird hier nicht wie Koh. 5, 9 das Object eingeführt, an welchem die Liebe haftet, sondern das Mittel, wodurch sie sich erweist. Die Antwort Jehova's (V. 2^b—5) auf diese Frage wäre aller-

dings wenig beweisend, wenn damit nichts weiteres gesagt wäre, als was Stähelin[1] darin findet: „*mit euch ist es noch nicht gar aus.*“ Allein es ist mehr damit gesagt. Indem Jehova die Gegenfrage aufwirft, ob denn nicht Esau ein Bruder Jakob's sey, weist er darauf hin, dass Esau an und für sich ganz gleichen Anspruch auf Jehova's Freundlichkeit habe wie Jakob, dass also beide Brüder von Natur in ganz gleichem Verhältnisse zu Jehova stehen (vgl. Röm. 9, 10—13) und man daher hätte erwarten mögen, dass *ceteris paribus* Jehova auch in gleicher Weise sich gegen beide verhalten werde. Nun ist aber ganz unleugbar und zugestandener Maassen das Verhalten Jehova's gegen Jakob und dessen Nachkommenschaft einerseits und gegen Esau und dessen Nachkommenschaft andererseits von je an ein ganz verschiedenes gewesen, so dass, wenn man Jehova's Verhalten gegen Jakob mit dem gegen Esau vergleicht, ersteres unbedingt als Liebeserweisung, letzteres als Hasserweisung bezeichnet werden muss. Bereits vor der Geburt war Jakob der Erwählte, der Herr, Esau dagegen der Verworfene, der Knecht (Gen. 25, 23), und gemäss dieser *κατ᾽ ἐκλογήν* erfolgten *πρόθεσις* handelte Jehova von jeher gegen beide sowohl hinsichtlich ihrer eigenen Person, als auch hinsichtlich der von ihnen abstammenden Völker. So genügte denn schon die Erinnerung an das natürliche Bruderverhältniss zwischen beiden und die hieraus nach menschlicher Anschauung sich ergebenden, gleichwohl aber in Wirklichkeit nicht eingetretenen Folgen zum Beweise dafür, dass Jehova Israel liebte, während er Edom hasste. Aus Furcht, der Prädestinationslehre anheimzufallen, wollen manche Ausleger (wie J. H. Michaelis, Dathe, Rosenmüller, Hezel, Burk) die Verba אָהֵב und שָׂנֵא durch *mehr*

---

1) Stähelin, Einl. S. 329 f.: „Allerdings muss Juda damals übel daran gewesen seyn, wenn dieser Beweis der Liebe Gottes einiges Gewicht haben sollte, es ist bloss gesagt, mit euch ist es noch nicht gar aus! Indessen etwas musste der Prophet sagen.“ Es ist doch sonst nicht die Sitte der Propheten, da, wo sie etwas beweisen sollen, aber nicht wohl können, Ungewichtiges zu sagen, nur um etwas zu sagen!

und *weniger lieben* übersetzen, was sprachlich ebenso unzulässig ist, als es eine blosse Umgehung und Zurückschiebung der Schwierigkeit ist, wenn Grotius erklärt: *vobis benefacere volui, illis non item.* Wie אָהַב nur *lieben*, so bedeutet שָׂנֵא nur *hassen* [1]; diese Bedeutungen müssen daher auch hier festgehalten werden. Ob aber jene Liebe und dieser Hass grundlos und nur aus der Willkür Jehova's hervorgegangen seyen, oder ob sie in ethischen, dem menschlichen Auge vielleicht verborgenen Gründen (vgl. גְּבוּל רִשְׁעָה V. 4) wurzeln, ist hier zu erörtern nicht der Ort, da der Prophet hierauf nicht eingeht. Dass man bei יַעֲקֹב und עֵשָׂו nicht blos an die Söhne Isaaks für ihre eigene Person zu denken habe (so z. B. Theodoret, Calvin), zeigt V. 3[b] und V. 4; dass hinwiederum aber auch nicht blos die Nachkommen Jakob's und Esau's gemeint seyen (Corn. a Lapide, Grotius, Calov, J. H. Michaelis), dürfte schon daraus hervorgehen, dass wohl nicht ohne Absicht gerade die Namen יַעֲקֹב und עֵשָׂו statt der die Völkerschaften gewöhnlich bezeichnenden Namen יִשְׂרָאֵל (V. 1) und אֱדֹם (V. 4) gewählt sind: der Prophet meint Jakob und Esau als die Stammväter der aus ihnen entsprossenen Völkerschaften, deren Geschick durch das Geschick ihrer Stammeltern vorgebildet und bedingt ist, und hat diese Völkerschaften selbst mit im Auge (Hieronymus, Rosenmüller, Reinke). Als einen sonderlichen Beweis seines Hasses gegen Edom nennt Jehova in V. 3[b] die völlige Verödung des edomitischen Gebirges. Bevor wir aber zusehen, in welchem Sinne diese Verödung gemeint sey, haben wir die Wortbedeutung von תַּנּוֹת festzustellen.

---

1) Die Stelle Gen. 29, 33 (vgl. Deut. 21, 15), wo Lea sich eine שְׂנוּאָה nennt, beweist nur, dass das hebr. שָׂנֵא eben so wenig überall den höchsten Grad des Hassens bezeichnet, vielmehr vorkommenden Falles auch nur ein mehr oder minder intensives Hassen bezeichnen kann, wie diess auch bei dem griech. *μισεῖν* der Fall ist (vgl. Luc. 14, 26 mit Matth. 10, 37; — Luc. 16, 13); immer aber ist die Vorstellung die, dass Gesinnung und Verhalten des Subjectes, von welchem ein שָׂנֵא oder *μισεῖν* ausgesagt wird, das Gegentheil von Lieben sey.

Was der **Targumist** als die Grundbedeutung des *ἅπαξ λεγόμενον* תַּנּוֹת angesehen habe, ist nicht mit Sicherheit zu bestimmen, da er es durch das verallgemeinernde צְדִי *vastatio, desolatio* wiedergibt; und ebenso verhält es sich bei **Symmachus** und **Theodotion**: *ἀνεπίβατα, inaccessa.* LXX, **Peschito**, **de Wette**, **Gesenius**, **Maurer**, **Hesselberg**, **Rödiger** im *thes.*, **Fürst**, **Bunsen** übersetzen es durch *Wohnungen.* Diess ist aber schwerlich richtig. Denn ein Nomen תַּנָּה *Wohnung* von der Wurzel תָּנַן *extendit* abzuleiten und anzunehmen, dass die Wohnung תַּנָּה heisse *sive ab extensione tractuum habitatorum, sive a duratione mansionis et commoratione* (**Rödiger**), ist unnatürlich; einer Ableitung aber von der arabischen Wurzel تنا *substitit, habitavit* (**Gesenius**, **Fürst**, **Maurer**) widerspricht nicht blos der Umstand, dass diese Wurzel im Hebräischen sonst nicht weiter vorkommt, sondern auch dass man in diesem Falle anzunehmen hätte, תַּנּוֹת sey syncopirte Form für תַּנְאוֹת und diess eine mit Dag. dirimens versehene Form für תְּנָאוֹת. Auch würde bei dieser Uebersetzung, wozu Jer. 9, 9 keine entsprechende Parallele bildet (gegen **Fürst**), die Präp. לְ vor תַּנּוֹת etwas Auffälliges haben, da sie in dem vorausgehenden parallelen שְׁמָמָה fehlt.[1] Eben dieser Umstand spricht auch gegen den Vorschlag **Böttcher's**, תַּנּוֹת zu punctiren und diess durch *Wolfsweide* zu übersetzen, nach Analogie von גֵּרוּת *Fremdenwohnung, Gasthaus.* Eher könnte man תַּנּוֹת mit **Hieronymus**, **Luther**, **Calvin**, **Bochartus**, **Coccejus**, **Marckius**, **J. H. Michaelis**, **Burk**, **Hezel** u. A. durch *Schlange* oder *Drache* übersetzen, so dass תַּנּוֹת so viel wäre als תַּנִּינִים, von einer Wurzel تَنَّ *sich anschliessen, sich verbinden,* wovon تِنِّين Pl. تَنَانِين *die grosse sich zusammenringelnde Schlange, der Drache* und wahrscheinlich auch تِنَّان *der rottenweise auf die Jagd ausziehende Wolf.* Allein

1) Indess bedeutet auch *tanna (bi-l-makâni) verbleiben* und *sich aufhalten* (an dem und dem Orte), s. **Lane**, *Lex.* I, 318.

am Nächsten liegt es doch, mit Aquila (*εἰς σειρῆνας*), Raschi, Aben Esra, Kimchi, Rückert, Ewald, Umbreit, Reinke, Stier, E. Meier[1] die Form תַּנּוֹת mit der Form תַּנִּים zusammenzustellen und für einen femininisch ausgelauteten Plural von dem ungebräuchlichen Sing. תַּן zu halten. Die diesem Nomen zu Grunde liegende Wurzel תָּנַן bedeutet *eintönig rufen* und ist verwandt mit طَنَّ, طَنْطَنَ *tinnivit*, ٮَنَّ, ٮَنْٮَنَ *susurravit, murmuravit.* Unter תַּן, eigentlich *das Klagen* oder *der Klager*, hat man ein Säugethier (Thren. 4, 3) zu verstehen, welches sich an öden zerstörten Orten aufhält (Jes. 34, 13; 35, 7; 43, 20; Jer. 9, 11; 10, 22; 49, 33; 51, 37) und ein laut klagendes Geheul ausstösst (Jes. 13, 22; Mich. 1, 8; Hiob 30, 29), wahrscheinlich *der Schakal, canis aureus.*[2] Ueber die Femininform תַּנּוֹת vgl. Ew. §. 175[b]. Sind sonach unter תַּנּוֹת Schakale oder jedenfalls diesen verwandte Thiere zu verstehen, wofür auch das parallele Drohwort gegen Edom Jes. 34, 13 spricht, so ist die Präposition לְ davor ganz natürlich und nothwendig, da ja dann die letzten Worte von V. 3 besagen, dass Jehova das Erbe Esau's für die Schakale gemacht habe, nemlich ihnen zur Wohn- und Tummelstätte. Die hier ausgesagte Verödung des Landes Esau's kann nun nicht davon verstanden werden, dass Jehova dem Esau ein rauhes unwirthbares Gebirge zur Wohnstätte anwies, vgl. Gen. 27, 39 (Raschi, Ewald, Umbreit); denn V. 4 zeigt, dass eine solche Verödung gemeint ist, welche Edom dadurch möglicher Weise wieder aufzuheben hoffen kann, dass es die in Trümmern liegenden Städte wieder aufbaut; auch wäre andernfalls der Gedanke möglichst unnatürlich ausgedrückt und erwartete man dafür etwa: וָאָשִׂים אֶת־שְׁמָמָה הָרָיו וְאֶת־מְעוֹן תַּנּוֹת נַחֲלָתוֹ. Wir haben daher an eine geschichtliche in der Zeit nach der Katastrophe

1) E. Meier, die prophet. Bücher des Alten Testaments. Stuttgart 1863.

2) תַּנִּים Jer. 14, 6; Ez. 29, 3; 32, 2 scheint eine Nebenform von תַּנִּין zu seyn; vgl. die Form יְשֻׂשׂוּם Jes. 35, 1. Hitzig zu Jer. 14, 6; 32, 7; Ew. §. 91[b].

Jerusalems geschehene Verwüstung Idumäa's zu denken, in welcher sich die Drohworte der Propheten Am. 1, 11. 12; Jes. 34; Jer. 49, 7—22; Ez. 25, 12—14; 35, 2—15 (vgl. auch Obadja und Ps. 137, 7) erfüllten. Durch wen aber diese von unserem Propheten als zu seiner Zeit bereits vollzogen vorausgesetzte Verödung Idumäa's vollbracht worden sey, lässt sich bei dem Mangel an allen geschichtlichen Quellen nicht bestimmen. Schwerlich ging sie von den Babyloniern aus (so z. B. Vatablus, Ribera, C. a Lapide, Grotius, Eichhorn, Bertholdt, Reinke), da die Edomiter sich den Babyloniern gutwillig unterworfen und mit ihnen verbündet zu haben scheinen (Jer. 27, 1—7; Ps. 137, 7; Ez. 25, 12; 35, 15; Thren. 4, 21). Auch Maurer's Annahme, dass Idumäa von den Egyptern, Ammonitern und Moabitern, gegen welche Nebukadnezar fünf Jahre nach Jerusalems Zerstörung auszog (Jos. *ant.* X, 9. 7), verwüstet worden sey, hat wenig Wahrscheinlichkeit für sich, da die Edomiter sicher in der Zeit zwischen dem Jahr 582 und der Zeit des Auftretens Maleachi's bereits längst eine Wiederherstellung ihrer zerstörten Städte versucht haben würden, was aber nach V. 4 zur Zeit des Propheten noch nicht geschehen zu seyn scheint. Wir haben daher vielmehr mit Jahn und Hitzig anzunehmen, dass die Zerstörung erst aus der jüngsten Zeit datirt und wahrscheinlich in den Kriegen zwischen den Persern und Egyptern erfolgte; ob aber durch letztere oder erstere, bleibt ungewiss. — Ist es schon ein charakteristisches Zeichen des Hasses Jehova's gegen Esau, dass Idumäa zu der Zeit, da Israel bereits, wenigstens theilweise, in das Land seiner Väter zurückgekehrt ist und die zerstörten Städte wieder aufgebaut hat, noch in Trümmern liegt, so wird dieser Hass Jehova's sich nach V. 4 noch unverkennbarer darin erweisen, dass Jehova nimmermehr zugeben wird, dass Edom seine frühere Blüthe wieder erlange. Zwar mag Edom seine Trümmer wieder aufzubauen suchen: aber Jehova wird dafür Sorge tragen, dass das Aufgebaute immer wieder zerstört werde. Und daran, dass Edom nie mehr zu seiner früheren Blüthe gelangen wird, wird männiglich erkennen, dass Idumäa ein Land ist, welchem ein ungesühnter

schwerer Frevel nach Rache schreiend anhaftet, und Edom ein Volk ist, welchem Jehova fortwährend zürnt. Die Erfüllung dieser Weissagung lässt sich bei dem Mangel an geschichtlichen Nachrichten nicht bis in's Einzelne verfolgen. Nur soviel scheint gewiss, dass in der persischen Zeit die Macht der Edomiter gründlich gebrochen wurde. Denn als die Edomiter, welche in der chaldäischen Zeit sogar den Süden Palästina's besetzt hatten (Ez. 35, 10; 1 Makk. 5, 65), auch noch in der Zeit der seleucidischen Drangsale ihren alten Hass gegen Israel zu bethätigen suchten (1 Makk. 5, 3; 2 Makk. 10, 15), wurden sie nicht nur von Judas Makkabäus wiederholt gedemüthigt (1 Makk. 5, 3. 65; 2 Makk. 10, 16 ff.; 12, 32 ff.), sondern von Johannes Hyrkanus sogar vollständig bezwungen, zur Beschneidung genöthigt und dem jüdischen Staate einverleibt (Jos. *ant.* XIII, 9. 1; 15, 4; XV, 7. 9; — vgl. Winer, Realwb. I, 294). Und wenn sie auch in dem hiedurch entstandenen jüdisch-edomitischen Staate eine Zeit lang die Herrschaft führten (Herodes und die Herodianer), so verschwinden sie doch bald darauf, seit der Zerstörung Jerusalems, gänzlich aus der Geschichte und gehen unter in den Arabern. — Zur Construction in V. 4 vgl. Ew. §. 362[b]. Die Verbindung תֹּאמַר אֱדֹם hat a. u. St. etwas Auffälliges: da nemlich אֱדֹם nicht wohl Vocativ seyn kann, so muss תֹּאמַר als Femininum gemeint seyn, hiefür aber möchte man eher das Masculinum יֹאמַר erwarten, da ja Edom hier als Volk (vgl. רֻשַּׁשְׁנוּ, נָשׁוּב, נִבְנֶה) in Betracht kommt. Wenn trotzdem das Femininum des Prädicates steht, so kommt diess a. u. St. daher, dass das Land אֱדֹם als die Mutter und Erzeugerin seiner Bewohner gedacht ist und synekdochisch für diese selbst steht, vgl. Cap. 2, 11. Die Form רֻשַּׁשְׁנוּ ist, wie das Folgende zeigt, nicht von einem Verb. רָשַׁשׁ = רוּשׁ *arm seyn* (Targum, Peschito, Raschi, van Til, vgl. auch Zunz: *wir sind geplündert*), sondern (vgl. Jer. 5, 17) von einem Verb. רָשַׁשׁ abzuleiten, welches verwandt ist mit רָצַץ, رَضَّ *zerschlagen, zertrümmern*, vgl. auh رَزَّ *percussit, infixit,* رَثَّ *tritus fuit,* رَسَّ *fodit.* Ueber נָשׁוּב = *wiederum* vgl. Ges. §. 142, 3[a]. Der Aus-

druck בָּנָה חֳרָבוֹת steht hier offenbar in anderem Sinne als Hiob 3, 14; a. u. St. kann er nur bedeuten: die in Trümmern liegenden Städte und Ortschaften wieder aufbauen; hieraus ergibt sich, dass der von Böttcher *de infer.* §. 298 und Delitzsch zu Hiob 3, 14 statuirte Unterschied zwischen בָּנָה חֳרָבוֹת und בָּנָה הֶחֳרָבוֹת keineswegs immer statt hat. Wie vorhin אֱדֹם, so steht am Schlusse von V. 4 גְּבוּל synekdochisch zur Bezeichnung des Landes mitsammt seinen Einwohnern (vergl. besonders לָהֶם). — Den Sinn von V. 5, welcher wesentlich von der Auffassung des zweiten Gliedes abhängt, bestimmte man in früherer Zeit sehr verschieden, wie schon die alten Uebersetzungen zeigen; LXX: *καὶ ὑμεῖς ἐρεῖτε Ἐμεγαλύνθη κύριος ὑπεράνω τῶν ὁρίων τοῦ Ἰσραήλ*; Targum: *et dicetis: Multiplicetur gloria Jehovae, et dilatavit fines Israelis;* Peschito: *vos autem dicetis: Magnificetur* (oder *magnificus est;* im Text steht *nîrab*) *dominus super fines Israelis;* Vulgata: *et vos dicetis: Magnificetur dominus super terminum Israel;* Aben Esra (und ebenso Tremellius und Junius) zieht מֵעַל לִגְבוּל יִשְׂרָאֵל zu אַתֶּם und erklärt: אתם השוכנים מעל לגבול אתם תאמרו יגדל השם; auch Kimchi weicht von der natürlichen Wortstellung ab, indem er מֵעַל לִגְבוּל יִשְׂרָאֵל zu תֹּאמְרוּ zieht: ואתם אז תאמרו מעל לגבול ישראל יִגְדַּל ה׳; dagegen Raschi einfacher und richtiger: יראה גדולתו מעל לגבולנו להודיע כי אנחנו עמו.[1] In neuerer Zeit erklärt man V. 5 fast ausnahmslos dahin, dass Israel, wenn es das fruchtlose Bemühen Edoms, seine frühere Blüthe wieder zu erlangen, sehen wird, sich zu dem Bekenntnisse werde gedrungen fühlen, dass Jehova nicht blos in Israel, sondern auch über Israels Grenze hinaus sich als gross erweise (oder gross sey), indem er alle jene Bemühungen Edoms vereitelt (Drusius, holländ. Bibel, van Til, Coccejus, Eichhorn, Theiner,

---

1) Dathe, welcher עַל als Substantivum *excellentia*, *praestantia* fassen zu dürfen glaubt, übersetzt sogar: *et fatebimini Jovam propter singularem terrae vestrae concessam felicitatem laudibus efferendum esse.*

Zunz, Hitzig, Maurer, Ewald, Umbreit, Reinke). Zunächst wird man schon daran Anstoss nehmen müssen, dass מֵעַל bedeuten soll *ultra*; wenigstens lässt es sich in dieser Bedeutung sonst nicht nachweisen. Wo diese Zusammensetzung sonst vorkommt, liegt der Nachdruck entweder auf מִן und sie bedeutet *von . . . hinweg* (Ex. 3, 5; 1 Sam. 6, 5; 2 Sam. 12, 30; Jer. 34, 21; Ez. 1, 19; 32, 13; Hos. 9, 1), oder der Nachdruck liegt auf עַל und sie bedeutet *über, über . . . empor* (2 Kön. 25, 28; Ez. 41, 17. 20; Jon. 4, 6; Neh. 12, 31; 2 Chron. 34, 4) oder *bei* (Jer. 36, 21; 2 Chron. 26, 19). Der Begriff *über ... hinaus, von ... an und weiterhin* wird im Hebräischen ausgedrückt durch מִן ... וָמַעְלָה (Richt. 1, 36; 1 Sam. 9, 2; 16, 13; Ex. 30, 14) oder durch לְמַעְלָה (Esr. 9, 6). Noch grösseres Bedenken erregt der Sinn, welchen diese Erklärung in V. 5 findet. Denn nicht daran zweifelte das damalige Israel, dass Jehova mehr als ein blosser Nationalgott sey, dass er auch über Israels Grenzen hinaus gewaltig und allmächtig herrsche, sondern daran, dass er über Israel gnadenreich walte, dass er Israel liebe. Daher wird denn der Sinn von V. 5 der seyn, dass Israel, wenn es Edom für immer darniedergeworfen sieht, wird bekennen müssen, dass Jehova über Israels Gebiet sich durch gnadenreiches und liebevolles Walten mächtig verherrlicht (zum Ausdruck vergl. Num. 14, 17), indem er ihm zu neuer Blüthe verhilft, während es mit Edoms Blüthe ein für allemal aus ist (Luther u. A., J. D. Michaelis, Hezel, Rückert, Bunsen). Beachtet man aber, dass das Prädicat יִגְדַּל im Imperf. steht und vorangestellt ist, so dürfte es nach Ps. 35, 27; 40, 17; 70, 5 vielleicht näher liegen, יִגְדַּל ה׳ וגו׳ als Wunschsatz aufzufassen: *gepriesen sey Jehova* (so z. B. Cahen) und dahin zu verstehen, dass Israel alsdann in lautem Lobpreise Jehova dafür danken werde, dass er ihm eine ganz andere Zukunft aufbewahrt hat als dem Volke Edom. Die Worte מֵעַל לִגְבוּל יִשְׂרָאֵל hätte man dann als eine zu יְהוָה gehörige locale Näherbestimmung anzusehen, welche den Jehova als über Israels Grenzen thronend und waltend darstellen; vgl. ähnliche zu einem Nomen hinzutretende locale Näherbestimmungen

Gen. 40, 17; Jer. 8, 7; Ez. 32, 8; Thren. 3, 41 (vgl. Peschito, Vulgata, Fr. Lambert, L. Osiander, Seb. Schmid).

Cap. 1, 6 — 2, 9. Rüge der Priester wegen ihrer Berufsuntreue und Verachtung Jehova's.

V. 6—8. Ein Sohn soll den Vater ehren und ein Knecht seinen Herrn; aber wenn ich Vater bin, wo ist meine Ehre, und wenn ich Herr bin, wo ist die Furcht vor mir? spricht Jehova der Heerschaaren zu euch, ihr Priester, die ihr meinen Namen verachtet. Doch ihr sprecht: womit haben wir deinen Namen verachtet? Damit, dass ihr auf meinen Altar verunreinigtes Brod darbringt! Doch ihr sprecht: womit haben wir dich verunreinigt? Damit, dass ihr saget: Der Tisch Jehova's — verächtlich ist er. Und wenn ihr ein Blindes zum Opfern darbringt, so ist es nichts Böses! Und wenn ihr ein Lahmes und Krankes darbringt, so ist es nichts Böses! Bring es doch deinem Statthalter dar! Wird er wohl dir hold seyn oder dich begünstigen? spricht Jehova der Heerschaaren. Nachdem der Prophet in V. 2—5 Jehova's Verhalten gegen Israel geschildert hat, geht er nun von V. 6 an dazu über, Israels Verhalten gegen Jehova zu beleuchten. Letzteres ist aber ersterem in keiner Weise entsprechend. Daher ist das, was der Prophet über Israel zu sagen hat, eitel Rüge, Drohung und Mahnung. Zuvörderst wendet er sich Cap. 1, 6 — 2, 9 an die Priester als diejenigen, welche die Mittler des Verhältnisses zwischen dem Volke und Jehova und die Vorbilder der Gemeinde sind, und rügt die Art und Weise, in welcher sie ihres Berufes warten und durch welche sie ihre Geringschätzung und Vernachlässigung Jehova's an den Tag legen. Um das Verhalten der Priester gegen Jehova in seiner ganzen Pflichtwidrigkeit und Unsittlichkeit zu kennzeichnen, beginnt er seine Rüge damit, dass er ein allgemein zugestandenes, auch von Israel und dessen Priestern anerkanntes

ethisches Gesetz ausspricht, und vergleicht dann mit dieser Norm sittlichen Verhaltens das Verhalten Israels und seiner Priester gegen Jehova. Niemand unter ihnen zweifelt daran, dass ein Sohn seinen Vater durch Gehorsam und Liebe, und dessgleichen ein Knecht seinen Herrn durch Gehorsam und Furcht zu ehren habe, vgl. Ex. 20, 12; Lev. 19, 3. Das Imperf. יְכַבֵּד will nicht, wie gewöhnlich geschieht, als ein sogenanntes Imperf. des Pflegens oder als ein Imperf., durch welches ein stets stattfindendes Verhältniss oder Verhalten ausgesagt seyn soll, aufgefasst werden (so z. B. LXX, Peschito, Vulgata, Calvin, Rückert, Ewald, Maurer, Umbreit, Reinke); denn einerseits wird, wie die Erfahrung lehrt, Eltern und Herren von ihren Kindern und Knechten keineswegs immer die gebührende Ehre erwiesen, andererseits muss es dem Propheten im vorliegenden Zusammenhang gerade darauf ankommen, nachzuweisen, dass das Verhalten der Priester gegen Jehova mehr als blos von dem gewöhnlichen Verhalten abweichend sey, dass es sogar mit den sittlichen Normen in Widerspruch stehe, welche sie selbst als solche anerkennen und gegenüber den ihnen Untergebenen geltend machen. Es ist daher יְכַבֵּד als Jussiv zu fassen (Targum, Luther, Hitzig, Hesselberg). Erkennen nun Israels Priester jene sittliche Norm selbst an, so sollte man erwarten, dass sie auch Jehova die ihm gebührende Ehre erweisen würden. Denn er ist ja Israels Vater, der diess sein Eigenthumsvolk in's Daseyn gerufen (Deut. 32, 6; Jes. 63, 16; Jer. 31, 9; Ps. 100, 3) und es zu sich in ein Sohnesverhältniss gestellt hat (Ex. 4, 22; Hos. 11, 1); und dessgleichen ist Jehova Israels Herr, der Israel aus der Masse der Völkerwelt auserwählt und in seinen Dienst genommen hat, damit es durch Gehorsam gegen seine Gebote den ewigen Gnadenrathschluss zum Vollzuge zu bringen helfe (vgl. Jes. 41, 8. 9; 44, 1 und überhaupt den ganzen zweiten Theil Jesaja's). Gleichwohl aber muss Jehova fragen, wo die Ehre sey, welche man ihm als Vater, die Furcht, welche man ihm als Herren schuldet; er weiss nichts davon, dass ihm diese Gebühr entrichtet würde. Indem Jehova bedingungsweise sagt: *wenn ich Vater, wenn ich Herr*

bin, gibt er es gleichsam Israel anheim, ob es ihn als solchen anerkennen wolle oder nicht, jedoch in der sichern und wohlbegründeten Voraussetzung, dass Israel selbst es nicht abzuleugnen vermöge. Gemäss der Verschiedenartigkeit des Verhältnisses zwischen einem Sohne und seinem Vater und zwischen einem Knechte und seinem Herrn wird in der Frage Jehova's als die Sohnespflicht das in den natürlichen Verhältnissen begründete Ehren des Vaters (Ex. 20, 12) und als die Knechtespflicht das in den rechtlichen Verhältnissen begründete Fürchten des Herrn (Eph. 6, 5; 1 Petr. 2, 18) geltend gemacht. Das Suff. in כְּבוֹדִי und מוֹרָאִי ist in objectivem Sinne gemeint, vgl. Gen. 9, 2; Ex. 20, 17; Ps. 90, 11. Ueber die Singularbedeutung des Plur. אֲדֹנִים vgl. Ew. §. 178[b]; Hengstenberg, Authentie des Pentateuch I, 257 ff. Zunächst an die Priester richtet Jehova seine Frage, nicht als ob diese allein ihm die Ehre und Furcht vorenthielten, sondern, wie bereits angedeutet, weil von ihnen wegen ihrer amtlichen Stellung und ihres sonderlichen Berufes zum Dienste am Hause Jehova's noch am Ehesten zu erwarten gewesen wäre, dass sie wenigstens Jehova keinen Anlass zur Unzufriedenheit geben würden, und weil, wenn sogar sie Jehova die ihm gebührende Ehre und Furcht vorenthielten, ihre Schuld doppelt gross war, da sie ja den Beruf hatten, dem Volke in rechter Verehrung und Furcht Jehova's voranzuleuchten, und durch Vernachlässigung oder üble Ausrichtung dieses ihres Berufes auch das übrige Volk zu Geringschätzung und Verachtung Jehova's verführen. Weil sie es Jehova gegenüber an der gebührenden Ehre und Furcht fehlen lassen, nennt sie Jehova *Verächter meines Namens.* Ueber die Bedeutung von שֵׁם ה' vgl. zu Sach. 10, 12; 14, 9. Zweifelhaft ist, in welcher Weise sich die folgenden Worte וַאֲמַרְתֶּם וגו' anschliessen. Calvin, Eichhorn, Theiner, Cahen, Hitzig, E. Meier betrachten sie als den Worten בּוֹזֵי שְׁמִי durch ו copulativum untergeordnet in dem Sinne: „und es doch nicht wahr haben wollt" oder „und dabei noch die Keckheit habt, es abzuleugnen." Wäre aber blos diess der Sinn der fraglichen Worte, dann erwartete man, dass nicht, wie doch V. 7aα geschieht, der Nachweis ge-

führt würde, wodurch sie den Namen Jehova's verachtet haben, sondern der Prophet vielmehr unmittelbar dazu übergehen würde, ihnen wegen dieser ihrer Heuchelei Vorwürfe zu machen. Zwar fassen Calvin, Cahen in ihren Uebersetzungen V. 7aα nicht als directe Antwort auf die Frage am Schlusse von V. 6, sondern ziehen die beiden Participialbestimmungen בּוֹזֵי שְׁמִי (V. 6) und מַגִּישִׁים וגו׳ (V. 7) als Appositionen zu הַכֹּהֲנִים, und ordnen diesen dann die beiden mit וַאֲמַרְתֶּם eingeleiteten Fragesätze unter: *ihr Priester, die ihr meinen Namen verachtet und dabei noch sprecht ...., die ihr darbringt .... und dabei noch sprecht, womit* u. s. w. Allein hiedurch ist wenig gewonnen, da ja doch jedenfalls in V. 7b und V. 8 der Nachweis, dass die Beschuldigung begründet sey, geführt wird. Es wird daher richtiger seyn, mit וַאֲמַרְתֶּם V. 6 einen neuen Satz zu beginnen (Targum, Peschito, Luther, Dathe, J. D. Michaelis, Rosenmüller, Zunz, Hesselberg, Ewald, Maurer u. A.); dabei ist es grammatisch natürlich ganz unbedenklich, וַאֲמַרְתֶּם als conditionalen Vordersatz anzusehen, zu welchem V. 7aα den Nachsatz bringt (Targum, Peschito, Ewald): *Sagt ihr „wodurch haben wir deinen Namen verachtet?" — darbringend auf meinem Altare verunreinigtes Brod!* aber natürlicher ist es doch wohl und dem dialogischen Charakter der Rede bei Maleachi entsprechender, wenn man וַאֲמַרְתֶּם als einen Adversativsatz zum vorhergehenden בּוֹזֵי שְׁמִי fasst. Indem Jehova die Priester als Verächter seines Namens anredet, hört er sie auch schon die Frage an ihn richten, mit welchem Grunde er ihnen diesen Vorwurf mache, durch welches äussere Thun sie eine Verachtung gegen ihn an den Tag gelegt hätten; sie seyen sich dessen in keiner Weise bewusst. Statt bussfertig ihre Schuld einzugestehen, suchen die Priester also auch noch in heuchlerischer Selbstgerechtigkeit den Vorwurf Jehova's zurückzuweisen. Allein Jehova lässt es an dem von ihnen geforderten Nachweise der Begründetheit seines Vorwurfs nicht fehlen: dadurch haben sie nach V. 7aα ihre Verachtung Jehova's an den Tag gelegt, dass sie auf seinem Altare verunreinigtes Brod darbrachten. Die sprachliche Möglichkeit, das

Participium מַגִּישִׁים durch *indem* oder *dadurch dass* aufzulösen und somit V. 7 aα als Antwort auf die vorausgehende Frage anzusehen, ist durch die von Ew. §. 341 a beigebrachten Beispiele Num. 16, 27; Richt. 8, 4; Jer. 41, 6; 43, 2; 1 Chron. 21, 1; Esr. 10, 1; Hab. 2, 15; Hag. 1, 4; Ps. 7, 3; 78, 4; Hiob 14, 20; 24, 5; 29, 12 ausser Zweifel gestellt; zwar schliesst sich in diesen Beispielen das Participium immer unmittelbar an ein Verbum oder Nomen an, aber auch a. u. St. lässt sich aus dem vorausgehenden בָּזִינוּ sehr leicht ein בְּזִיתֶם als die Stütze, an welche sich das Participium anlehnt, herausnehmen. Da von dem לֶחֶם gesagt ist, dass es auf Jehova's Altar dargebracht werde, so können darunter nicht die Schaubrode (לֶחֶם הַפָּנִים) verstanden werden (Hieronymus), denn diese wurden nur auf dem Schaubrodtische (שֻׁלְחָן, שֻׁלְחַן הַמַּעֲרֶכֶת, הַפָּנִים) aufgeschichtet; vielmehr sind damit Opfer gemeint, vgl. Lev. 21, 6. 8. 17. 21. 22; 22, 25; Num. 28, 2; Lev. 3, 11. 16, und zwar Opfer jeglicher Art; ausschliesslich an das aus Vegetabilien bestehende Speisopfer, מִנְחָה im engeren Sinne, zu denken (Tirinus, Grotius, Venema), ist um so ungeeigneter, als an den angef. Stellen auch die blutigen Opfer als Brod Jehova's bezeichnet und in V. 8 speciell blinde, lahme, kranke Opferthiere erwähnt werden. Als Brod werden die Opfer nicht blos um desswillen bezeichnet, weil sie von Jehova in ähnlicher Weise — nur vermittelst Feuers — verzehrt werden (Lev. 9, 24; Richt. 6, 21; 2 Chron. 7, 1; 1 Kön. 18, 38; vgl. Lev. 10, 1. 2 mit Lev. 6, 2. 5), wie der Mensch seine Speise verzehrt, sondern auch und vor allem um desswillen, weil Jehova ihrer gleichsam ebenso bedarf, um Israels gnädiger Gott bleiben zu können, wie der Mensch der Speise bedarf, um am Leben zu bleiben. [1]

---

1) Diess steht eben so wenig in Widerspruch mit Stellen wie 1 Sam. 15, 22; Ps. 40, 17; 50, 8 ff.; 51, 18; Jer. 7, 22 f.; Hos. 6, 6, als die Thatsache, dass Jehova selbst im Gesetz den Opfercultus anordnete, damit in Widerspruch steht. Zu seines Lebens Unterhalt, zur Ermöglichung seines fortwährenden Seyns bedarf Jehova der Opfer freilich nicht, wohl aber bedarf er ihrer, um Israels gnädiger Gott bleiben zu können; denn die Opfer sollen nach Jehova's eigener

Die von den Priestern dargebrachte Speise wird als מְגֹאָל bezeichnet, nicht weil die Priester selbst Leute unreiner Gesinnung sind und darum alles, was mit ihnen in Berührung kommt, nach Hag. 2, 12—14 ebenfalls unrein werden muss (Ewald), denn weder wird den Priestern im Vorausgehenden der Vorwurf gemacht, dass sie selbst die Speise Jehova's verunreinigt haben, noch wird im Folgenden deren Unreinheit daraus erwiesen, dass sie mit ihr in Berührung kamen; vielmehr heisst das לֶחֶם, wie aus V. 8 hervorgeht, ein מְגֹאָל, weil es den Anforderungen Jehova's bezüglich der ihm entsprechenden und somit reinen Opfer nicht entspricht, oder deutlicher: weil die Priester ohne Bedenken blinde, lahme, kranke Thiere darbringen. Auffallend kann erscheinen, dass die Eigenschaft der Unreinheit gerade durch das

---

Verfügung das symbolische Mittel seyn, dadurch Israel sich Jehova als seinen gnädigen Gott erhält. Da dieses Mittel jedoch auch nur ein symbolisches ist, so versteht es sich von selbst, dass es wirkungslos und in Jehova's Augen werthlos ist, sobald dasjenige hinfällig wird, zu dessen Symbolisirung es dient: der Gehorsam gegen Jehova, die Furcht Jehova's, die Hingebung an Jehova. Hieraus erklärt sich das Bewusstseyn der alttestamentlichen Frommen, dass Jehova nicht so wohl Opfer verlange, als die Gesinnung, deren Verkörperung das Opfer seyn soll. — — Als sehr fern liegend und dem Opferbegriff nicht gerecht werdend, sondern nur auf die Schaubrode völlig anwendbar, muss Calvin's Erklärung bezeichnet werden: *Cur autem panis nomine Deus sacrificia omnia designet, solutio facilis est. Deus enim voluit perinde sibi offerri sacrificia, acsi domicilium haberet inter Judaeos et mensam suam. Noluit quidem eos occupare in crassis imaginationibus, quasi ederet vel biberet, quemadmodum scimus profanos homines talibus praestigiis fuisse delusos, sed voluit tantum Judaeos commonefacere de illa familiari habitatione, quam sibi apud eos delegerat . . . . . Quum enim viderent (Judaei) panes confectos ex eodem tritico esse coram Dei oculis, debebat hoc illis venire in memoriam: Deus, quasi nobiscum vescatur, vult semper ex eodem pane sibi proponi ad sacram mensam; deinde quum offerrent victimas, non modo excitabantur hoc modo ad poenitentiam et fidem, sed debebant simul agnoscere, sua omnia esse Deo sacra.*

Participium Pual מְגֹאָל statt durch ein Adjectivum wie טָמֵא ausgedrückt ist; man kann daher geneigt seyn, die passivische Bedeutung des Pual dadurch festzuhalten, dass man *verunreinigt* übersetzt und die Bezeichnung der blinden, lahmen, kranken Opferthiere als verunreinigter daraus herleitet, dass solche von dem Gesetze für unrein erklärt, somit durch das Gesetz verunreinigt seyen. Indess bemerkt Ew. §. 168 b (vgl. §. 169 d) mit Recht: „Es liegt im Sinne gewisser passiver Participien eine aus der Erfahrung klare, aber desswegen auch leicht stets dauernde oder nothwendige Eigenschaft auszusagen", und: „Jedes passive Mittelwort kann leicht in ein blosses Beschreibewort (Adjectiv) übergehen", vgl. נִבְזֶה *verächtlich* am Schlusse von V. 7; מָשְׁחָת *verderbt, schlecht* V. 14; נֶחְמָד *begehrungswürdig, anmuthig;* נוֹרָא *schrecklich;* שֹׁעָר (für מְשֹׁעָר) *schauerig* Jer. 29, 17; נָאוֹר *leuchtend* Ps. 76, 5; נֶאֱמָן *zuverlässig, beständig;* מְמֻשָּׁךְ *lang, gross* Jes. 18, 2. 7. Grammatisch möglich ist es daher, das Particip מְגֹאָל, was besonders im Hinblick auf V. 8 und 14 näher liegen dürfte, geradezu zu erklären: *mit der Eigenschaft der Unreinheit behaftet, unrein* (Luther, Cahen, Bunsen, E. Meier). Ueber die Wurzelgestalt גָּאַל für גָּעַל vgl. Ew. §. 58 c. — Zu הִגִּישׁ in Bezug auf das Darbringen von Opfern, wofür gewöhnlicher הִקְרִיב, vgl. Cap. 2, 12; 3, 3; Lev. 2, 8; Am. 5, 25. Doch auch den Vorwurf, dass sie unreine Speise auf Jehova's Altar opfern, wollen die Priester nicht bussfertig hinnehmen; auch von ihm wollen sie, dass er ihnen erst bewiesen werde. Daher fragen sie Jehova: womit haben wir dich verunreinigt? Indem sie aber nicht einfach fragen: „in wiefern haben wir unreine Opfer dargebracht? welche von den Opfern, die wir dir darbrachten, waren unrein?" sondern vielmehr die Frage so wenden: „womit haben wir dich verunreinigt?" wollen sie zugleich Jehova bemerklich machen, dass sie sehr wohl wüssten, dass wenn sie unreine Opfer dargebracht hätten, sie damit Jehova selbst, so viel an ihnen ist, verunreinigt und geschändet hätten, dass sie aber, eben weil sie diess wüssten, sich doch wohl gehütet haben würden, es zu thun. Der Sinn der Frage von V. 7 aβ im Zusammen-

halt mit V. 7aα ist daher: auf welche Thatsachen gestützt kannst du behaupten, dass wir dich durch Darbringung unreiner Opfer verunreinigt haben? Zu dem Piel גֵּאֵל in der Bedeutung *als unrein, befleckt, verabscheuungswürdig ansehen und behandeln* vgl. טִמֵּא Ez. 43, 8; חִלֵּל Mal. 1, 12; Lev. 19, 12; קִדֵּשׁ Deut. 32, 51. Fasst man in dieser Weise das Verhältniss von V. 7aβ zu V. 7aα, so braucht man weder mit Rosenmüller, Reinke anzunehmen, dass das Suffix in גֵּאַלְנוּךָ metonymisch stehe für לַחְמְךָ, noch auch mit Ewald als weiteres Object zu גֵּאַלְנוּךָ die Worte „und dein Opfer" einzuschalten, was beides um so unpassender ist, als ja den Priestern nicht zum Vorwurf gemacht wird, dass sie selbst die Opfer Jehova's verunreinigt hätten; noch auch wird man mit Hitzig sagen können, dass die Rede sich beinahe in einem Kreise bewege und es in V. 7 eigentlich heissen sollte: *„indem ihr mich beflecket* (nemlich: verachtet ihr meinen Namen); *und ihr sprechet: womit haben wir dich beflecket?* Antwort: *indem ihr beflecktes Fleisch darbringet, und dann sprechet: der Tisch Jehova's ist* נִבְזֶה", oder dass doch wenigstens die Worte במה גאלנוך באמרכם fehlen sollten. — Den Nachweis dafür, dass sie ihn in der That durch Darbringung unreiner Opfer verunreinigt haben, führt Jehova den Priestern dadurch, dass er sie in V. 7b auf das hinweist, was sie sagen, und dann in V. 8a auf das, was sie thun. Wäre nun der Sinn von V. 7b der, dass die Priester den Altar Jehova's nur für einen Tisch (vgl. hiegegen Stellen wie Ez. 41, 22; 44, 16, wo ebenfalls der Altar Jehova's nur als Tisch bezeichnet ist; Delitzsch, Hebräerbrief S. 678) und dazu noch für einen verachteten ansehen (Umbreit), oder der, dass ihnen die von den Armen auf diesem Tische dargebrachten Opfer zu gering und verächtlich erschienen, als dass sie, wie doch bei vielen Opfern ihre Pflicht war, davon hätten essen mögen (Ewald, Bunsen[1]), so würde dieses Hemistich das nicht beweisen, was es beweisen soll, dass nemlich

1) So auch bereits die LXX, indem sie nach τράπεζα κυρίου ἠλισγημένη ἐστὶ aus V. 12 einschalten: καὶ τὰ ἐπιτιθέμενα ἐξουδενώσατε.

die Priester in der That durch Darbringung unreiner Opfer Jehova verunreinigen. Einen Beweis für diesen Vorwurf *bringt* es nur dann, wenn dies der Sinn ist, dass die Priester sich nicht scheuten, vor dem Volke zu erklären, der Tisch Jehova's sei etwas Werthloses und Verächtliches, auf dessen Heilighaltung durch Darbringung ausschliesslich gesetzmässiger Opfer nicht viel ankomme, man könne daher ohne Schaden auf dem Tische Jehova's auch solche Opfer darbringen, welche gesetzlich verboten seyen (ähnlich Burk, J. D. Michaelis, Hezel, Rosenmüller, Theiner, Reinke). Als das aber, was die Priester veranlasste, eine solche Stellung zum Altare Jehova's einzunehmen, hat man nicht mit diesen letzteren Auslegern deren Habsucht anzusehen, indem die Priester das Volk ermuntert hätten, nur recht viele Opfer, und wären es auch die schlechtesten, darzubringen, damit für sie möglichst viel Opferfleisch abfalle — denn hiegegen spricht V. 12. 13; dessgleichen auch nicht die derzeitige geringe Pracht der Cultuslocalitäten (Hieronymus, Drusius) oder den Umstand, dass bei den meisten Opfern nur das zum Genusse der Opfernden selbst unverwendbare Fett und Blut dargebracht wurde (Abrabanel), sondern vielmehr, wie die durch unser ganzes Buch sich hindurchziehende Charakterisirung des Priesterstandes jener Zeit andeutet, die religiöse Gleichgültigkeit, welche sich sogar mit der Irreligiosität sehr nahe berührte (J. H. Michaelis). Zu נִבְזֶה in der Bedeutung *verächtlich*, *vilis* vgl. das oben zu מְגֹאָל Bemerkte. Der von ihnen nach V. 7b ausgesprochenen Ansicht über den Tisch Jehova's entsprechend handeln die Priester auch nach V. 8a: ungescheut verwenden sie das von Israel zur Unterhaltung des Opferdienstes gespendete Geld (Neh. 10, 32. 33) zum Ankauf von blinden, lahmen, kranken Thieren für den Altar Jehova's, und wenn das Volk ihnen dergleichen Thiere zu Privatopfern darbringt, so nehmen sie dieselben willig an und opfern sie unbedenklich, übertreten also ungescheut die ausdrücklichsten Vorschriften des Gesetzes (Lev. 22, 20—25; Deut. 15, 21; 17, 1), und haben dabei noch die Keckheit sich zu stellen, als könne Jehova ihnen etwas Böses mit Recht nicht vorwerfen, als könne er ihnen weder

Verachtung seines Namens vorwerfen noch dass sie ihn durch Darbringung unreiner Opfer verunreinigen. Ist unsere obige Auffassung von V. 7 b richtig, so kann V. 8 a nicht ausschliesslich auf die Fälle bezogen werden, in welchen die Priester für ihre eigene Person und somit auf eigene Kosten Opfer darzubringen hatten (Ewald, Bunsen); der Prophet denkt vielmehr zunächst an die Opfer, welche sie aus den Einkünften des Tempels darbrachten oder von den Laien entgegennahmen und in deren Auftrag Jehova schlachteten; für sich selbst hatten ja auch die Priester nur verhältnissmässig selten Opfer darzubringen. Die Worte אֵין רָע spricht der Prophet (Jehova) im Sinne der Priester; indem aber der Prophet diese von ihm gemissbilligten Worte ausspricht, werden sie in seinem Munde zu bitterer Ironie, zu zürnendem Vorwurf (Aben Esra, Kimchi, Luther, De Dieu u. d. Neueren). Wenn Andere (Targum, Peschito, Vulgata, v. Til, Cahen, Zunz) fragend übersetzen: *ist das nichts Böses?* so wird hiedurch die Energie der Rede grundlos abgeschwächt; und noch mehr ist dies der Fall, wenn man רָע nach Deut. 17, 1; Lev. 27, 10 durch *schlecht, untauglich* übersetzt und erklärt: „so sagt ihr, das dargebrachte Opferthier ist nicht untauglich" (Vatablus, Rosenmüller, Hesselberg). Ob es nicht als etwas Böses, als eine Verunglimpfung und Entweihung Jehova's anzusehen sey, wenn man ihm ein mit einem Fehl behaftetes Thier zum Geschenke darbringt, mag ein jeder selbst nach dem bemessen, wie es etwa der ihm vorgesetzte Statthalter, welcher, obzwar selbstverständlich tief unter Jehova stehend, doch immerhin ebenfalls eine zu ehrende Person ist, — wie dieser es aufnehmen würde, wenn ihm ein solches Thier zum Geschenk gebracht würde, um seine Gunst zu gewinnen. Gewiss würde keiner der Priester erwarten, durch ein solches Geschenk die Gunst des Statthalters auf sich lenken zu können [1]). Ohne alle Noth und gegen alle Wahrscheinlichkeit

1) Ueber Abstammung und Grundbedeutung des Wortes פֶּחָה verdanke ich der Güte von Prof. Spiegel in Erlangen folgende, das in nachex. Proph. I, 34 f. hierüber Gesagte aufhebende Mittheilungen: „die

will E. Meier die Worte הירצך או הֲיִשָּׂא פָּנֶיךָ (vgl. הֲ — אוֹ Hiob 16, 3; Koh. 2, 19) als disjunctive Frage fassen, daher הֲיִרְצְךָ (von רָצַץ, vgl. Am. 4, 1) punctiren und übersetzen: *wird er dich nicht stäupen? oder wird er etwa dich wohlwollend aufnehmen?* Die Conjunction אוֹ entspricht nemlich keineswegs immer dem ausschliessenden lat. *aut*, sondern oft auch dem einschliessenden lat. *vel* (vgl. Gen. 24, 55; 44, 8; Deut. 13, 2; Jos. 7, 3; 1 Sam. 29, 3; Prov. 30, 31; Cant. 2, 9), ja diese letztere Bedeutung scheint sogar die ursprünglichere zu seyn, wenn anders das Wort zusammenhängt mit der Wurzel אָוָה *velle*. Und ausserdem würde man nach der sonst bei disjunctiven Fragen herrschenden Sitte, dasjenige Glied, welches nach der Ansicht des Fragenden die meiste Wahrscheinlichkeit für sich hat, an letzte Stelle zu setzen, vielmehr erwarten הֲיִשָּׂא פָּנֶיךָ אוֹ יִרְצְךָ. Die Grundbedeutung von נָשָׂא פָּנִים dürfte durch Gesenius Erörterung im *thes. pg.* 915 *sq.* als festgestellt zu betrachten seyn: es bedeutet nicht *das demüthig zu Boden gesenkte Angesicht eines Bittenden nicht noch tiefer beugen, sondern es in die Höhe heben und mit Freude erfüllen*, sondern (vgl. den Gegensatz הֵשִׁיב פָּנִים) *das Angesicht* (die Person) *des sich bittend Nahenden nicht zurückweisen, sondern annehmen;* hieraus entwickeln sich dann die Bedeutungen: *gegen Jemand gnädig gestimmt seyn, jemanden begünstigen, für*

---

alte von Benfey aufgestellte Vermuthung, dass פֶּחָה mit sanskr. *paxa* zu vergleichen sey, wird sich kaum halten lassen: denn 1) heisst dieses Wort in den Veda's *Flügel;* die Bedeutung *Seite, Partei, Anhang* hat es erst später erhalten; 2) kommt das Wort in den éranischen Sprachen nicht vor, und diesen müsste es doch entnommen seyn." Spiegel ist daher geneigt, das Wort פֶּחָה anzuschliessen „an *pâvan* [von der Wurzel *pâ* = *schützen, bewahren;* vgl. F. Justi, Handbuch der Zendsprache S. 187], das im Sanskrit und Altpersischen (vgl. *Khsatrapâvan* = *Satrape*) am Ende von Compositen, im Avesta aber in der verkürzten Form *pavan* selbständig vorkommt; daraus konnte sich dialektisch *pagvan* [vgl. hiezu den Plur. פַּחֲוֹת Neh. 2, 7. 9] entwickeln, wie *dregvat* aus *drvat, hvôgva* aus *hvôva*." Hienach wäre פֶּחָה eigentlich *Hüter der Herrschaft, des Reiches (khsatra).*

Jemanden (sey es mit Recht, sey es mit Unrecht) *Partei ergreifen.*

V. 9. Und nun, flehet doch zu Gott, dass er sich unser erbarme! Von eurer Hand ist solches geschehen — wird er euretwegen Gunst erweisen? spricht Jehova der Heerschaaren. V. 9 macht von dem, was V. 8b über Gesinnung und Verhalten des Statthalters gegen einen, der ihm mit verächtlichen Geschenken bittend naht, gesagt hatte, die Anwendung auf die Priester und Jehova: ihr eigenes Bewusstseyn muss den Priestern sagen, dass so wenig der Statthalter in der Darbringung solcher Gaben eine Bezeugung der ihm gebührenden Ehre erblicken und durch sie zu Gunsterweisungen gestimmt werden kann, eben so wenig, und noch weniger, diess bei Jehova in seinem Verhältnisse zu ihnen, den Priestern, der Fall ist. Ganz verfehlt erscheint Hesselberg's Uebersetzung von V. 9: *Nun aber, erscheint flehend vor Gott, so wird er uns gnädig seyn, mit euren Händen geschehe diess, wird er das Angesicht von euch abwenden?* Sie wird schon durch das nicht jussivisch zu fassende Perfectum הָיְתָה so wie dadurch unmöglich gemacht, dass der Ausdruck נָשָׂא פָּנִים niemals in der Bedeutung *das Angesicht wegwenden* vorkommt und speciell a. u. St. doch wohl eben so erklärt werden muss, wie unmittelbar zuvor in V. 8. Irrig ist aber auch diess an ihr, dass die Worte חַלּוּ־נָא פְנֵי־אֵל als eine Aufforderung, für die in V. 6—8 gerügten Sünden Busse zu thun, angesehen werden. Denn wäre diess der Sinn dieser Worte (so auch Hieronymus, Grotius, Hitzig), so würde sich das Folgende, grammatisch richtig erklärt, in keiner Weise passend anschliessen. Fasst man nemlich die Frage הֲיִשָּׂא מִכֶּם פָּנִים als eine rein dubitative Frage nach dem muthmaasslichen Erfolg ihres Bussgebetes, so hätte dieselbe, wie Hitzig richtig bemerkt, gar nicht mehr gestellt werden können, nachdem bereits die Aufforderung zu solchem Bussgebete vorausgegangen ist; fasst man sie ironisch, so steht dem entgegen, dass Jehova ein wirklich bussfertiges Gebet stets erhört; lässt man endlich mit Hieronymus, Grotius, Hitzig die Frage noch abhangen von der Aufforderung

חַלּוּ וגו' und somit dem וִיחָנֵנוּ sachlich parallel seyn: *flehet zu Gott, dass er uns gnädig werde . . . ob er vielleicht Rücksicht nehmen möchte,* so würde der Satz מִיֶּדְכֶם הָיְתָה זֹּאת an dieser seiner jetzigen Stelle den Zusammenhang störend unterbrechen und er wäre um so überflüssiger, als ja sein Inhalt bereits durch וְעַתָּה ausgedrückt wäre. Irrig ist an allen diesen Erklärungen schon diess, dass sie die Folgerungspartikel וְעַתָּה (vgl. Ew. §. 353 b) auf das den Priestern in V. 6—8 vorgehaltene sündhafte Thun beziehen, während sich dieselbe doch in Wirklichkeit nur auf V. 8 b bezieht und dazu dient, aus dem Verhalten, welches schon ein menschlicher Statthalter gegen den einschlägt, der ihm mit einem Geschenke von schlechten, kranken Thieren bittend naht, eine Schlussfolgerung auf das Verhalten Jehova's gegen den zu ziehen, welcher sich ihm mit dergleichen Opfergaben bittend naht. Da schon ein Statthalter durch Darbringung schlechter, makelvoller Gaben nicht zu besonderer Huld und Gunsterweisung gestimmt werden kann, so können sich die Priester selbst nicht verhehlen, dass auch Jehova, der doch von den Menschen eine noch viel aufmerksamere Verehrung beanspruchen muss, als ein Statthalter von seinen Unterthanen, durch die von ihnen dargebrachten Opfer nimmermehr gegen diejenigen günstig gestimmt werden kann, für welche sie diese Opfer darbringen. Die Aufforderung חַלּוּ וגו' hat den Werth eines conditionalen Vordersatzes, wozu הֲיִשָּׂא מִכֶּם פָּנִים den Nachsatz bildet. Dadurch aber, dass dieser conditionale Vordersatz in die Form der Aufforderung gekleidet ist, erhält er eine ironische Färbung. Und indem das, was Nachsatz zu dem conditionalen Vordersatz seyn sollte, in Frageform gekleidet ist, wird es dem eigenen Urtheil der Angeredeten anheimgegeben, darüber zu entscheiden, ob etwa die angegebene Folge wirklich eintrete. Bevor der Prophet aber den Fragesatz selbst bringt, fügt er mit den Worten מִיֶּדְכֶם הָיְתָה זֹּאת (vgl. Jes. 50, 11) in der Form eines Zwischensatzes eine Hinweisung auf den notorisch vorliegenden Thatbestand ein, also darauf, dass sie unleugbarer Weise solche makelvolle Thiere Jehova darzubringen gewohnt sind; diese Einschiebung hat zum

4 *

Zweck, die Angeredeten an einer unrichtigen, nur ihrem eigenen persönlichen Wunsche entsprechenden Beantwortung der ihnen vorgelegten Frage zu verhindern. Zu חַלּוּ פְנֵי פ׳ vgl. zu Sach. 7, 2. Ueber die Verbindung וִיחָנֵּנוּ vgl. zu Hag. 1, 8. Das Suff. von וִיחָנֵּנוּ bezieht sich auf Israel und der Sinn dieses Zwecksatzes ist: damit Jehova Israel erbarmungsvoll aus seiner derzeitigen geringen, dürftigen Lage befreien und mit neuem Segen begnadigen möge. In der Verbindung הָיְתָה זֹּאת ist der Ton von הָיְתָה wegen des folgenden einsilbigen Wortes zurückgezogen, dafür aber auch זֹּאת durch Dagesch forte conj. mit dem Vorhergehenden verbunden, vgl. Ges. §. 29, 3 b; 20, 2 a. Uebersetzt man die folgenden Worte: *wird er euer Angesicht erheben?* (Umbreit, vgl. auch Cahen, Ewald, Reinke), so nimmt man keine Rücksicht darauf, dass es nicht heisst פְּנֵיכֶם, sondern מִכֶּם פָּנִים, und dass ausserdem noch מִכֶּם nachdrucksvoll voransteht; fasst man מִכֶּם partitiv: *wird er wohl einen von Euch beachten?* (Hitzig, Maurer, Bunsen), so ist nicht nur nicht einzusehen, warum gerade dieser oder jener Einzelne als von Jehova beachtet erscheinen sollte, sondern es wird auch keine Rücksicht darauf genommen, dass die Priester ja in V. 9 a nicht für sich persönlich, sondern für das Volk (vgl. וִיחָנֵּנוּ) um Erbarmen zu flehen aufgefordert waren. Am Meisten empfiehlt sich daher, מִכֶּם causal zu fassen: *wird er um euretwillen* (uns = Israel) *Gunst erweisen?* d. h. um desswillen uns Gunst erweisen, dass ihr ihn mit solch schlechten Opfergaben günstig zu stimmen sucht (LXX, Dathe). Durch den am Schluss des Verses beigefügten Zusatz אָמַר ה׳ צְבָאוֹת will der Prophet nur überhaupt den Inhalt dieses Verses als von Jehova ihm inspirirt bezeichnen; indem aber die LXX und Peschito durch diesen Zusatz die vorausgehenden Worte unmittelbar und in ihrer wörtlichen Fassung als Worte Jehova's bezeichnet glaubten, verwandelten sie die 3. Person הֲיִשָּׂא in die 1. Person הַאֶשָּׂא.

V. 10—13. Wäre nur auch einer unter euch, dass er die Thüren schlösse, damit ihr nicht umsonst meinen Altar erleuchtet! Ich habe keine Lust an euch,

spricht Jehova der Heerschaaren, und die Opfergabe gefällt mir nicht aus eurer Hand. Denn vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergang ist mein Name gross unter den Heiden, und an jeglichem Orte wird meinem Namen geräuchert, dargebracht, und zwar reine Gabe; denn gross ist mein Name unter den Heiden, spricht Jehova der Heerschaaren. Ihr aber entheiliget ihn, indem ihr saget: der Tisch Jehova's ist unrein, und sein Ertrag — verächtlich ist seine Speise. Und ihr sprecht: siehe, welche Plage! und blaset ihn an — spricht Jehova der Heerschaaren — und bringet herzu Geraubtes und das Lahme und das Kranke, und bringet so dar die Opfergabe; werde ich wohl an einer solchen aus eurer Hand Gefallen haben? spricht Jehova. V. 10 steigert noch (גַּם) die in V. 9 enthaltene Aussage über die Gesinnung und Stellung Jehova's zu den Priestern: durch die Darbringung der tadelvollen, verächtlichen Opfer haben sie nicht nur alles Anrecht auf Erhörung ihrer Gebete von Seiten Jehova's verwirkt, sondern Jehova ist auch so sehr aufgebracht, dass er am Liebsten sähe, wenn sie ihren ganzen Opfercultus überhaupt einstellten. Die Uebersetzung der LXX: *διότι καὶ ἐν ὑμῖν συγκλεισθήσονται θύραι* hat, obschon ein Codex כי גם statt מי גם und ein anderer יסגר statt ויסגר liest, wohl nicht eine andere handschriftliche Lesart (כִּי גַם־בָּכֶם יְסֻגַּר דְּלָתַיִם) zur Voraussetzung, sondern ist nur als ein Versuch zu betrachten, den etwas schwierigen hebräischen Text durch Conjectur zu erleichtern. Zur Erklärung der Construction מִי גַם־בָּכֶם וְיִסְגֹּר trägt die Vergleichung von Esr. 1, 3 (vgl. auch Ex. 24, 14; Richt. 7, 3) nichts aus (gegen Hitzig), da an dieser Stelle das ו cop. fehlt und ausserdem מִי wohl nicht als Pronomen interrogativum, sondern als Pronomen indefinitum anzusehen ist; ferner auch nichts (gegen Ew. §. 347[a]) die Vergleichung von Hos. 14, 11; Jer. 9, 11 (vgl. auch Ps. 107, 43), da in diesen Stellen der Fragesatz מִי חָכָם oder מִי־הָאִישׁ הֶחָכָם den Werth eines conditionalen Vordersatzes hat, wozu וְיָבֵן den Nachsatz bildet,

also = *ist Jemand* (nach seinem Bedünken) *weise, so erkenne er u. s. w.* An u. St. ist die Construction vielmehr ganz wie Hiob 19, 23: מִי יִתֵּן אֵפוֹ וְיִכָּתְבוּן מִלָּי; wie nemlich an dieser Stelle eine gewisse aus der Lebhaftigkeit des Sprechenden entquellende Anakoluthie der Rede statt hat, indem der Fragende, statt ruhig und normal zu sagen: *quis faciet verba mea scripta?* die Form der Rede plötzlich ändert und das, was eigentlich dem *quis faciet* als Object untergeordnet seyn sollte, ihm als eine zweite selbstständige Frage coordinirt: *quis faciet — — et scribentur verba mea?*[1] und wie die Frage מִי יִתֵּן den Werth eines Wunsches hat: *faxit aliquis, —* ebenso ist auch a. u. St. die Rede anakoluthisch, d. h. das relativisch Unterzuordnende ist durch וְ copulativum coordinirt (*quis etiam est inter vos — — et claudet valvas?* statt: *quis est inter vos, qui etiam claudat valvas*) und ebenso hat auch hier die Frage den Werth eines Wunsches (*utinam sit inter vos, qui etiam claudat*); zu letzterem vgl. 2 Sam. 15, 4; 23, 15; Ps. 4, 7. Die Conjunction גַּם, welche steigernd gemeint ist, bezieht sich nicht ausschliesslich auf בָּכֶם, sondern auf den ganzen Satz (V. 10 aα): möchte nun auch vollends einer so weit gehen u. s. w. Unter דְּלָתַיִם hat man die Thüren zu verstehen, welche aus dem Vorhofe Israels in den Priestervorhof führen, wo jener Brandopferaltar stand, den die Priester nach V. 7. 8 durch Darbringung schlechter Opfer entweihten. Diess geht mit Sicherheit hervor aus V. 10 aβ, wo Jehova sagt, warum er die Thore geschlossen wünscht, damit nemlich die Priester künftig nicht mehr nutzlos ihre Opferfeuer auf Jehova's Altare anzünden. Auch dieses Glied ist dem vorausgehenden logisch subordinirt (*utinam sit inter vos, qui etiam claudat valvas, ne illuminetis!*), formell dagegen coordinirt (*quis vel est inter vos . . . et claudet valvas neque illuminabitis?* = *utinam sit inter vos . . . et adeo claudat valvas neque illuminetis!*). Der

1) Ganz anders zu erklären ist es, wenn auf מִי יִתֵּן ein וְ mit Perf. folgt, z. B. Deut. 5, 26: *quis dabit — — et factum erit cor eorum tale ipsis etc.* = *quis dabit, ut factum sit* (besser lat.: *fiat*) *cor eorum tale ipsis* = *utinam fiat cor eorum tale ipsis.*

Ausdruck הָאִיר מִזְבַּח ist nicht zu übersetzen *den Altar anzünden* (Hieronymus, Luther, Calvin, Gesenius, Maurer, Reinke), da das Verbum אוֹר im Hebr. (anders im Aram. und Arab.) fast immer *leuchten* bedeutet (die Bedeutung *anzünden* findet sich nur Jes. 27, 11), und da man ausserdem genöthigt wäre, den Ausdruck *den Altar anzünden* doch wieder synekdochisch zu erklären = dasjenige anzünden, was auf dem Altare ist. Daher wohl besser: *den Altar erleuchten;* diess ist dann aber nicht von Lichtern zu verstehen, welche man am Altare brannte (Ewald), sondern von den Opfern, die auf dem Altare verbrannt und durch welche dieser erleuchtet wurde. Als חִנָּם geschehend bezeichnet Jehova die von diesen Priestern geschehende Erleuchtung seines Altares, da dieselbe ihren Zweck ja doch nicht erreicht, indem sie nicht im Stande ist, Jehova's Gunst auf die Opfernden herabzulenken; חִנָּם durch *gratis, ohne Bezahlung* zu übersetzen (Hieronymus, Grotius u. A.), widerspricht dem Zusammenhang. Die älteren Ausleger haben durchgehends den Sinn von V. 10a verfehlt, indem sie entweder (Drusius) die ersten Worte dieses Verses als Wunsch Jehova's fassen, dass einer unter ihnen *pio zelo* die Thüren schliessen möchte, damit sie keine vergeblichen Opfer mehr darbrächten, oder von der Voraussetzung aus, dass alle von dem Propheten gerügten Sünden der Priester in deren Habsucht und Geiz ihren Ursprung hätten, V. 10a entweder als Begründung einer in V. 9 enthaltenen Mahnung zur Busse ansehen: ihre Sünden seyen um so schwerer, als sie ja nichts, weder die Schliessung der Thüren noch die Darbringung von Opfern, umsonst zu leisten brauchten (Hieronymus); oder als eine Klage darüber, dass sie gar nichts, weder die Schliessung der Thüren noch die Darbringung von Opfern, umsonst thun wollen (Grotius, Burk); oder als eine Klage darüber, dass sie aus Habsucht nicht einmal vor den schlechtesten Opferthieren die Pforten des Tempels verschliessen, während sie doch offenbar besser thäten, nicht mit solchen fruchtlosen Opfern den Altar Jehova's zu erleuchten (Calvin); oder als Klage über die Nachlässigkeit der Priester im Heiligthum, indem sie nicht eine Thüre

zumachen mögen, so wie über ihre Habsucht, indem sie ohne Bezahlung kein Opfer bringen wollen (Hesselberg, und so wohl auch LXX). V. 10b ist sachliche Begründung von V. 10a: den Opferdienst sollen die Priester lieber ganz unterlassen, da Jehova weder an ihrer Person Gefallen hat noch an irgend einer aus ihrer Hand herkommenden Opfergabe, wäre es auch zufällig einmal eine dem Gesetze entsprechende; auch an letzterer kann Jehova kein Gefallen mehr finden, denn schon dadurch, dass sie mit ihnen in Berührung kam, ist sie in Jehova's Augen missfällig geworden. Das Nomen מִנְחָה ist hier wie in dem ganzen Buche Maleachi's von der Opfergabe überhaupt zu verstehen (so die Meisten, vgl. Gen. 4, 4; 1 Sam. 2, 17; Jes. 1, 13; Zeph. 3, 10; 1 Chron. 16, 29) und auf das unblutige Speiseopfer um so weniger zu beschränken (so Luther, Hezel, Rosenmüller, Hesselberg, Hitzig), als der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden (vgl. besonders V. 8) vorzugsweise gerade auf Thieropfer hinweist. — In welchem Zusammenhange steht nun aber V. 11 ff. mit V. 10? Keinesfalls kann man mit Luther, Tremellius und Junius[1], Piscator כִּי = כִּי אִם fassen und durch *aber, sondern* übersetzen; einen Gegensatz würde V. 11 nur dann zu V. 10 bilden, wenn es in V. 10 hiesse: *nicht unter euch ist mein Name gross und nicht ihr bringt mir Opfer dar.* Ebenso zusammenhangswidrig und ausserdem auch der Wortstellung nicht entsprechend ist es, wenn van Til übersetzt: *quando ab ortu solis ... magnum erit nomen meum inter gentes, tunc et in omni loco suffitus offerendus erit.* Nach Maurer würde in V. 11 ausgeführt, wesshalb die von den Priestern dargebrachten Opfer dem Namen Jehova's nicht entsprechen, nemlich darum, weil Jehova's Name so gross sey, dass er auf dem ganzen Erdkreis verherrlicht

1) Nach Piscator hätten Tremellius und Junius übersetzt: *nam ab ortu solis etc.;* allein in der von mir jetzt benutzten Ausgabe von Tremellius und Junius (*Bibliorum pars quinta.* Frankf. a. M. 1579; — die von mir früher gebrauchte und nachex. Proph. I, 38 citirte habe ich nicht mehr zur Hand) übersetzen sie: *sed ab ortu solis etc.*

werde; allein davon, dass Israels Opfer der Grösse des Namens Jehova's nicht entsprechen, ist in V. 10 nicht die Rede. Aehnlich wie Maurer fasst auch das Targum den Anschluss von V. 11 aα an V. 10, erklärt dann aber gegen allen Zusammenhang die folgenden Worte dahin, dass Jehova die Gebete der Israeliten, soferne sie nur seinen Willen thun, an jeglichem Orte unter den Heiden wie eine reine Opfergabe aufnehmen werde (ähnlich auch Raschi). Gewöhnlich gibt man den Zusammenhang von V. 10 mit V. 11 dahin an, dass Jehova die israelitischen Priester und deren Opfer desshalb verwerfe, weil ihm viel bessere Opfer von der gesammten Heidenwelt dargebracht würden, und zwar nach den Einen bereits in der derzeitigen Gegenwart, nach den Andern wenigstens in der Zukunft. So gefasst, würde sich als Sinn ergeben, dass Jehova auf Israels Opfer darum verzichte, weil er ihrer entbehren könne, und entbehren könne er ihrer darum, weil er anderweitig bessere erhalte. Eine solche Argumentation würde nun aber die Anschauung zur Voraussetzung haben, dass Gott der Opfer von Seiten der Menschen um sein selbst willen bedürfe und nur dann in der Lage sey, die Opfer eines Volkes zu verschmähen, wenn ein anderes Volk ihm bessere darbringe, — eine Anschauung, welche mit der gesammten Schrift in Widerspruch stünde (vgl. S. 43 Note 1) und welche wir trotzdem unserem Propheten beizumessen kein Recht haben. Dessgleichen kann man auch nicht erklären: Jehova verwerfe Israel (V. 10), da er sich aus der Heidenwelt bessere und treuere Anbeter entweder schon gewonnen habe oder doch bald gewinnen werde (V. 11); so zu erklären (vgl. z. B. Theodoret) geht schon desshalb nicht an, weil ja in V. 10 nicht sowohl von einer Verwerfung Israels, als von einer Verwerfung des derzeitigen in heillosester Weise betriebenen Opfercultus die Rede ist. Ein sachgemässer Zusammenhang wird nur dann gewonnen, wenn man V. 11 mit V. 12. 13 enge verbindet und das die Aussage von V. 10 begründende Moment darin sieht, dass die israelitischen Priester sich in ihrer Verehrung Jehova's sogar von den Heiden übertreffen und beschämen lassen. Jehova hat weder an Israels Priestern noch an deren Gaben Gefallen (V. 10):

denn obgleich selbst alle Heiden Jehova's Namen ehren und durch reine Gaben verherrlichen, verunehren ihn dagegen Israels Priester und beschimpfen sie ihn durch Darbringung fehlerhafter Opfer. Ist diese Auffassung des Zusammenhangs richtig, so erledigt sich auch von selbst die alte Streitfrage, ob in V. 11 von solchem geredet werde, was bereits zu des Propheten Zeit statthatte (LXX, Ephräm, Theodorus Mopsv., Abrabanel, F. Lambert, J. D. Michaelis, Rückert, Hitzig, Ewald, Maurer, Umbreit, Loch-Reischl[1]), oder von solchem, was erst in der Zukunft durch die Berufung der Heiden an die Stelle des zeitweise verworfenen Israel geschehen sollte (Hieronymus, Cyrill, Theodoret und die übrigen Väter, sowie fast alle katholischen Ausleger; Luther, Calvin, Oecolampad, Chyträus[2] und die übrigen reformatorischen und nachreformatorischen Ausleger [ausgenommen F. Lambert] bis herab auf Venema, Dathe, Bauer und unter den Neueren noch Hengstenberg, Schmieder, Ackermann[3], Schegg, Thalhofer[4], Haneberg, Reinke, Perrone[5]). Sieht man auf Inhalt und Zusammenhang, so kann nur ersteres der Fall seyn (vgl. auch V. 14 שְׁמִי נוֹרָא בַגּוֹיִם), wenn schon die sprachliche Möglichkeit einer Beziehung auf die Zukunft nach Gen. 15, 14; Joel 4, 4; Ew. §. 295^{a} zuzugeben ist. Ist aber V. 11 bereits von der Gegenwart des Propheten zu verstehen, so kann es nicht in dem Sinne gemeint seyn, dass bereits an allen Orten der Erde Proselyten aus der Völkerwelt vorhanden seyen, welche die Grösse des Namens Jehova's anerkennen und ihn durch Darbringung reiner Gaben ehren (Ephräm, F. Lambert, Maurer, Ewald, Umbreit,

1) Loch und Reischl, die heiligen Schriften des A. und N. Testaments. Regensb. 1851 ff. (citirt nach Reinke S. 151. 298 f.)

2) Dav. Chytraeus, *explicatio Malachiae. Rostochii* 1568.

3) P. F. Ackermann, *prophetae minores perpetua annotatione illustrati. Viennae* 1830.

4) V. Thalhofer, die unblutigen Opfer des mos. Cultus. Regensb. 1848. S. 310 f.

5) Angeführt von K. Hase, Handbuch der protest. Polemik. 2. Aufl. 1865. S. 454 f.

vergl. Loch-Reischl); denn wenn sich auch zur Zeit Maleachi's die Kunde von Jehova als dem Gotte Israels durch das Exil und andere Verhältnisse weithin verbreitet hatte, so fehlte doch noch viel daran, dass sich in jener Zeit alle Völker der ganzen Erde zu ihm bekehrt hätten; und gottwohlgefällige Opfer konnten auch die Proselyten nur im Heiligthum zu Jerusalem darbringen — an *mundam cordis oblationem, nempe fidem, sui ipsius negationem, charitatem in proximum et quodcunque opus ex fide* (F. Lambert) kann, bei der Beziehung von V. 11 auf die Gegenwart des Propheten, wegen des Gegensatzes zum Vorausgehenden und Folgenden natürlich nicht gedacht werden. Das im Wesentlichen Richtige sah bereits Theodorus Mopsv.: *ἁπανταχοῦ, φησὶ, γῆς τὴν ὀνομασίαν τὴν ἐμὴν ἅπαντες διώκουσι οἱ ὅπου ποτὲ καθεστῶτες τῶν ἀνθρώπων, θεὸν γὰρ σέβειν ἐσπούδακεν ἕκαστος καὶ τὴν τούτου περιέπειν ὀνομασίαν, ὡσὰν δεσπότου τε καὶ κυρίου. ὅπερουν ὄντως εἰμὶ ἐγὼ, ὥστε εἰ καὶ πεπλανημένως οἷς οὐ προςῆκε τὴν ὀνομασίαν περιτεθέασι τὴν ἐμὴν, ἀλλὰ τὴν ἐμὴν ὅμως περιέπουσι ἅπαντες καὶ ἐπ' ὀνόματι τῷ ἐμῷ τὰς θυσίας ἐπιτελοῦσι, πάντων μέγιστον καὶ πάντων ὑπερέχον νομιζόντων* (lies mit v. Wegnern: *νομίζοντες*); ähnlich auch Abrabanel, Hitzig.[1] Mit all ihrem Gottesdienst und Opfercultus, den sie ihren Göttern widmen, beabsichtigen die Heiden doch im letzten Grunde, die wahre und lebendige Gottheit zu verehren; unwissend verehren sie hiemit den Gott, der sich in Israel kund gethan und als Jehova geoffenbart hat. Im Hinblicke darauf, dass die Heiden im Dienste der Gottheit grossen Eifer beweisen und ihr die nach ihrer — allerdings durch eigene Schuld mangelhaften — Einsicht besten und erwünschtesten Gaben darbringen (vgl. hierüber Bochartus, Hierozoikon I, 524; v. Nägelsbach, nachhomer. Theologie S. 200), kann Jehova sagen, dass unter allen Heiden sein Name gross sey und

1) Vgl. auch den Midrasch Tanchuma *fol.* 43 b, 79 a bei Schöttgen *horae* I, 495 (zu Röm. 2, 14), wo es von den Heiden heisst: *Quid faciunt gentiles, quibus non dedi leges et statuta mea? illi tamen sacrificant nomini meo* und *magnificiunt nomen meum plus quam vos.*

dass ihm allenthalben reine Opfergabe dargebracht werde. Zwar findet sich zu der Anschauung, wonach die Heiden in ihren verschiedenen Culten doch im letzten Grunde nur den lebendigen Gott zu verehren trachten und meinen, welcher ihnen freilich seinem Wesen nach unbekannt ist und den nur Israel nach seinem Wesen als Jehova kennt, im alten Testamente keine weitere Parallele; doch dürfte dieser Umstand nicht Grundes genug seyn, um zu behaupten, dass sie auch bei Maleachi nicht ausgesprochen seyn könne. Und um so weniger kann aus jenem Umstande hiefür ein Grund entnommen werden, als Maleachi der letzte unter den alttestamentlichen Propheten ist und als uns auch im neuen Testamente ähnliche Anschauungen begegnen: der Apostel Paulus sagt den Athenern, dass er ihnen den Gott verkündigen wolle, den sie nach ihrem eigenen Geständniss verehren, ohne ihn zu kennen (Act. 17, 23), und im Briefe an die Römer schreibt er, dass die Heiden das *γνωστὸν τοῦ θεοῦ*, die *ἀΐδιος δύναμις καὶ θειότης* des wahren Gottes, ja diesen selbst wahrnehmen, aber freilich ihn nicht seinem Wesen entsprechend geehrt und seine ewigen Attribute mit den ähnlichen vergänglichen Eigenschaften von Creaturen vertauscht haben (Röm. 1, 19—23). Die Heiden wissen also nach dem Apostel, dass ein Gott ist und wollen ihm auch dienen; aber sie haben durch ihre eigene Schuld die richtige Gotteserkenntniss verloren, ja verderbt, und darum ist auch all ihr Gottesdienst, wenngleich der Intention nach vielfach durchaus rein und gottgefällig, doch nach seinem objectiven Bestande dem Wesen und Willen Gottes nicht entsprechend. Immerhin aber muss Gott an den Opfern der Heiden noch mehr Gefallen finden, als an den Opfern der israelitischen Priester zur Zeit Maleachi's: denn während die Opfer der Heiden doch wenigstens nach der Absicht und Ansicht ihrer Darbringer rein sind, ist bei den Opfern der israelitischen Priester nicht einmal diess der Fall; die Heiden fürchten und ehren die Gottheit, Israel verachtet sie. Zu dem Ausdruck מִמִּזְרַח־שֶׁמֶשׁ וְעַד־מְבוֹאוֹ = *auf der ganzen Erde* vgl. Ps. 50, 1; Ps. 113, 3. Das Grossseyn des Namens Jehova's unter den Heiden ist hier nicht sowohl davon zu verstehen, dass

Jehova seinen Namen unter den Heiden als einen grossen erwiesen hat, als vielmehr davon, dass derselbe von den Heiden als gross anerkannt und gepriesen wird, vgl. Ps. 48, 2; 76, 2. Die Form מֻקְטָר ist schwerlich als hophalisches Nomen *suffimentum* (so LXX, Peschito, Aben Esra, Tremellius-Junius, Piscator, van Til, Rosenmüller, Maurer, Hitzig, Gesenius, Fürst), sondern entsprechend der folgenden Form מֻגָּשׁ in verbaler Bedeutung zu fassen, zumal da הִגִּישׁ sonst nie vom Darbringen des Räucherwerkes gebraucht wird (Böttcher); die Verbalform מֻקְטָר ist nun aber nicht nach Jer. 33, 18; Lev. 1, 9. 17 durch *adoletur in altari adeps hostiae ipsaque hostia* zu übersetzen, denn sonst müsste מֻגָּשׁ vor מֻקְטָר stehen, sondern durch *suffitur*. Ueber die Punctation מֻקְטָר statt מָקְטָר vgl. Ges. §. 53, 9; und über die Construction, insofern die Participia מֻקְטָר und מֻגָּשׁ eines bestimmten Subjectes entbehren, vgl. Ew. §. 295 a. Die Aussage מֻקְטָר מֻגָּשׁ kann nicht conditional gemeint seyn: *es würde von den Heiden geräuchert und dargebracht werden*, wenn es ihnen nemlich befohlen wäre (Aben Esra, Kimchi), denn hiezu wäre die ausdrückliche Angabe der Bedingung unerlässlich gewesen; ferner kann auch nicht gesagt seyn wollen was eigentlich statt finden sollte: *suffiendum, offerendum est* (van Til, Rosenmüller, Eichhorn, Theiner), denn diess passte nicht in den Zusammenhang; vielmehr bilden die Verba מֻקְטָר מֻגָּשׁ einen einfachen assertorischen Satz: *es wird geräuchert, wird dargebracht.* Ueber die mit ו epexegeticum eingeführte nachträgliche Nähererklärung des Subjectes vgl. Ew. §. 340 b. Mit מִנְחָה kann hier nicht wohl etwas anderes gemeint seyn, als in V. 10; es ist daher nicht speciell vom unblutigen Opfer (so insbesondere die katholischen Ausleger), sondern von der Opfergabe überhaupt zu verstehen. Dass die מִנְחָה eine טְהוֹרָה genannt werde nicht nach ihrer objectiven Beschaffenheit, sondern nach der Absicht und Meinung ihrer Darbringer, wurde bereits oben bemerkt. Hatte der Prophet schon in V. 11 a die Thatsache, dass die Heidenwelt Jehova reine Opfer darbringt, der verwandten Thatsache, dass Jehova's Name auf der ganzen Erde gross ist, in der Weise coor-

dinirt, dass erstere als die Folge von letzterer erschien, so wird nun in V. 11 b letztere zu ersterer noch ausdrücklich in das Verhältniss von Ursache zu Wirkung gestellt [1]. — Im Gegensatz nun

1) Bekanntlich benutzt die römische Kirche Mal. 1, 11 als die hauptsächlichste biblische Belegstelle für ihre Lehre vom Messopfer; vgl. *Canones et decreta Concilii Trident. Sess.* XXII (*ed.* Tauchnitz *pg.* 117): *Et haec quidem illa munda oblatio est, quae nulla indignitate aut malitia offerentium inquinari potest; quam Dominus per Malachiam nomini suo, quod magnum futurum esset in gentibus, in omni loco mundam efferendam praedixit.* Mit den Beweisen für ihre Behauptung nehmen es freilich die römischen Theologen sehr leicht, und zwar nicht blos solche, welche, wie S. Reuther in seinem Programm: „Der Opfercharacter der Eucharistie nach Malachias I, 10. 11. Aschaffenburg 1862", in der Sache mitreden, ohne auch nur auf den Grundtext einzugehen, geschweige denn etwas aus dem Grundtexte zu erweisen, sondern selbst Männer, welchen umfassende Gelehrsamkeit nicht abzusprechen ist, wie z. B. Reinke. So sucht letzterer seine Behauptung, „dass Malachi a. u. St. von den christlichen Zeiten und namentlich von dem Opfer des neuen Bundes [das ist nach Reinke dem Messopfer] rede", auf S. 305—324 aus folgenden acht Gründen darzuthun: 1) der Prophet spricht von einer auf der ganzen Erde verbreiteten Verehrung des wahren Gottes; 2) der Opfercultus des A. T. war an das Heiligthum in Jerusalem gebunden und sollte im N. B. nach Jer. 31, 31 ff.; Dan. 9, 27 aufhören; 3) die Opfer des A. T. durften nur von Aaron und seinen Nachkommen dargebracht werden; 4) „da im vorhergehenden Verse von den Juden, die gesetzwidrige Opfer darbrachten, und von den Priestern, welche sie annahmen und darbrachten, die Rede ist: so war es ganz leicht und angemessen, dass der Blick des Propheten auf eine vollkommenere Gottesverehrung und auf ein erhabeneres und reineres Opfer unter den bekehrten Heiden fiel"; 5) die reine Gabe der Heiden an ihren Orten steht im Gegensatz zu den gesetzwidrigen Opfern der jüdischen Priester im Tempel; da nun diese letzteren äusserliche Opfer sind, muss auch erstere ein äusserliches Opfer seyn; 6) der Prophet gebraucht den Ausdruck מִנְחָה, welcher das unblutige Opfer bezeichnet; 7) „da in den Weissagungen des A. T. ein treues Bild von dem Messias und seinem Reiche entworfen wird, und an keiner Stelle von dem

zu der Verehrung, welche dem Namen Jehova's bei den Heiden

heiligen Messopfer mit deutlichen Worten die Rede ist: so würde der wichtigste Gegenstand des christlichen Cultus, das heilige Messopfer, — — — unerwähnt geblieben seyn, wenn nicht an unserer Stelle davon die Rede wäre"; 8) es ist die fast einstimmige Meinung der Väter und späteren katholischen Interpreten, dass Mal. 1, 11 von dem Messopfer handle. — Dass die 7 ersten der von Reinke vorgebrachten Gründe nicht stichhaltig sind, wird selbst die Mehrzahl derjenigen Leser zugestehen, welche die oben im Texte vorgetragene Auslegung etwa nicht billigen zu können meinen; und dass der zuletzt angeführte Grund: der fast einhellige *consensus patrum et interpretum catholicorum* nicht bindend sey, ist nicht blos Voraussetzung für jeden evangelischen, sondern für jeden unbefangenen Ausleger. Aber nicht blos nicht bindend ist jener „fast einstimmige" *consensus*, sondern auch, was wenigstens die älteren Kirchenväter anlangt, überhaupt nicht vorhanden. Welche Ansichten die älteren Väter über das Abendmahl hegten und in wie weit sie damit etwa eine Opfervorstellung verbanden, darüber vgl. im Allgemeinen J. W. F. Höfling, die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer. Erl. 1851; Th. Harnack, der christl. Gemeindegottesdienst im apostol. u. altkathol. Zeitalter. Erl. 1854. Was insbesondere die Verwendung unserer Stelle bei den Kirchenvätern anlangt, so mögen, wegen Mangels an Raum, folgende kurze Bemerkungen gegen Reinke, den weitaus gründlichsten aller mir bekannten katholischen Ausleger, welche über Maleachi geschrieben haben, genügen. Justinus Martyr benutzt in seinem *Dialogus cum Tryphone* Cap. 28 unsere Stelle nur zum Belege dafür, dass jeder unbeschnittene Heide, sofern er nur Christo angehört, Gotte wohlgefällig sey, und dessgleichen auch seine Gaben (*δῶρα* und *προςφοραί*) Gotte wohlgefällig seyen. Was Justinus unter den *δῶρα* und *προςφοραί* verstehe, erklärt er hier nicht näher; wohl aber erhellt es aus Cap. 41 und aus Cap. 116 f. An ersterer Stelle erklärt er für die *θυσίαι*, welche Gott nach Mal. 1, 11 von den Heiden dargebracht werden, das Brod und den Kelch der Danksagung (*ὁ ἄρτος τῆς εὐχαριστίας καὶ τὸ ποτήριον ὁμοίως τῆς εὐχαριστίας*); und ebenso am Anfang von Cap. 117. Wenn er nun aber in Cap. 117 weiter behauptet: *ὅτι μὲν οὖν καὶ εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι, ὑπὸ τῶν ἀξίων γινόμεναι, τέλειαι μόναι καὶ εὐάρεστοί εἰσι*

zu Theil wird, führen V. 12. 13 aus, wie Israels Priester sich zu

---

τῷ θεῷ θυσίαι, καὶ αὐτός φημι κτλ., und in Cap. 41 als den Zweck, zu welchem den *ἄρτος τῆς εὐχαριστίας* herzustellen uns befohlen worden sey, die Erinnerung an das Leiden des Herrn bezeichnet, damit wir uns nemlich durch dieses Brod veranlasst fühlen, Gotte zu danken sowohl für die Erschaffung der Welt zu Nutz des Menschen, als insbesondere für unsere Erlösung aus der Gewalt der Sünde und des Satans, so kann er offenbar den *ἄρτος εὐχαριστίας* und das *ποτήριον εὐχαριστίας* nur metonymisch als *θυσίαι προςφερόμεναι* bezeichnen, während ihm das eigentliche Opfer die Gebete und Danksagungen sind, zu welchen die Christen durch dieses Brod und diesen Kelch veranlasst werden. Vom Messopfer ist also bei Justin keine Spur zu finden. Irenäus bezieht (*contra haereses* IV, 17. 5; *fragment.* XXXVIII bei Stieren) Mal. 1, 11 ebenfalls auf die Elemente des Abendmahls, aber nur in dem Sinne, dass die Christen Brod und Wein Gotte zum Erweise ihrer Dankbarkeit in der Abendmahlshandlung symbolisch darbringen, dann aber — nach vollendeter Darbringung — den h. Geist bitten, dass er Brod und Wein Leib und Blut Christi seyn lassen wolle (*ὅπως ἀποφήνῃ*), damit die davon Geniessenden Vergebung der Sünden und ewiges Leben erlangen. Als wirkliche, der Idee entsprechende Opfer dagegen betrachtet Irenäus nur Glaube, Gehorsam, Gerechtigkeit (*c. haer.* IV, 17. 4), die Gebete der Heiligen, die Heiligung des Leibes, das Lob des Herrn (*fragm.* XXXVIII). Origenes versteht, wie es scheint, Mal. 1, 11 nur vom Gebet; wenigstens erweist er aus u. St., dass jeder Ort zum Gebete geeignet sey: *ἐν παντὶ γὰρ τόπῳ θυμίαμά μοι προσάγετε, λέγει κύριος* (*de oratione cap.* 31. *ed.* Delarue I, 268). Die Apostolischen Constitutionen VII, 30 fordern die Gläubigen zu Gebetsversammlungen am Sonntag auf, damit gemäss Mal. 1, 11 ihre *θυσία* eine *ἄμεμπτος* und *εὐανάφορος θεῷ* sei. Ueber den Begriff, welchen sie mit *θυσία* verbinden, vgl. Höfling S. 27 ff.; Harnack S. 483 f.; *lib.* II *cap.* 25, 11: *αἱ τότε θυσίαι νῦν εὐχαὶ καὶ δεήσεις καὶ εὐχαριστίαι· αἱ τότε ἀπαρχαὶ καὶ δεκάται καὶ ἀφαιρέματα καὶ δῶρα νῦν προςφοραὶ αἱ διὰ τῶν ὁσίων ἐπισκόπων προςφερόμεναι κυρίῳ τῷ θεῷ*; *cap.* 53, 3: *δῶρον δέ ἐστι θεῷ ἡ ἑκάστου προσευχὴ καὶ εὐχαριστία.* Eusebius Pamphili, *demonstrat. evang.* I, 6. 43. 44; 10, 35 *sqq.*, sieht in Mal. 1, 11 eine Weissagung darauf, dass der Gottesdienst

ihm stellen. Diese entheiligen den Namen Jehova's d. h. sie

---

der Juden aufhören sollte, dagegen die Christen, wie zur Zeit geschieht, Gotte das Opfer des Lobes, des Gebetes, des Andenkens an das grosse Opfer Jesu Christi (*ἡ μνήμη τοῦ μεγάλου θύματος*) und der Heiligung des Leibes darbringen werden; vgl. auch II, 1. 1—4 mit II, 3. 10. Hieronymus bezieht in seinem Commentare unsere Stelle auf den christlichen Gottesdienst, d. h. auf die *spirituales victimae, sanctorum orationes Domino offerendae.* Dessgleichen fasst Augustinus (*de civitate Dei* XVIII, 35) Mal. 1, 11 als Weissagung auf die Abrogation des alttestamentlichen Opferdienstes und die Herstellung des neutestamentlichen oder christlichen Opferdienstes, jenes *sacrificium,* welches *per sacerdotium Christi secundum ordinem Melchisedech* dargebracht wird; was er aber unter diesem *sacrificium* versteht, führt er X, 4—6 aus und fasst es dahin zusammen: *vera sacrificia* sind die *opera misericordiae sive in nos ipsos, sive in proximos* (X, 6), oder: *hujus (Domini) autem praeclarissimum atque optimum sacrificium nos ipsi sumus* (XIX, 33); im Sacrament des Altares erkennt er ein Opfer nur insoferne an, als ihm durch die Darbringung der Abendmahlselemente die Selbstdargabe der Gemeinde an den Herrn abgeschattet wird (X, 6 am Ende). Auch Chrysostomus verwendet (*adv. Judaeos* V, 12) Mal. 1, 11 nur zum Beweis dafür, dass nach der alttestamentlichen Weissagung der jüdische Opfercultus aufhören und an dessen Stelle ein Gottesdienst der Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit treten werde; und überhaupt nennt Chrysostomus das Abendmahl nur insoferne ein Opfer, als infolge der priesterlichen Anrufung des h. Geistes über den Abendmahlselementen nunmehr der als ein Opfer in den Tod dahingegebene Leib des Herrn und sein vergossenes Blut zum Genusse der Gläubigen vorhanden sind (vgl. z. B. *de sacerdotio* III, 4; VI, 4). Cyrillus Alex. versteht zu u. St. unter den Opfern, welche die Heiden, und zwar auch nach ihm in der Zukunft, darbringen, zunächst die Opfer des Glaubens, der Hoffnung, der Liebe, der guten Werke, fügt dann aber noch die etwas vieldeutigen Worte bei: *προστεταγμένης δηλονότι τῆς Χριστοῦ θυσίας τῆς οὐρανίου καὶ ζωοποιοῦ, δι᾽ ἧς κατήργηται θάνατος καὶ ἡ φθαρτὴ δὴ αὕτη καὶ ἀπὸ γῆς σάρξ ἀμφιέννυται τὴν ἀφθαρσίαν.* Nur Cyprian und Theodoret betrachten unverkennbar u. St. als Weissagung auf ein Opfer, welches, wenn es auch

schlagen ein solches Verhalten gegen ihn ein, wie es nur da möglich ist, wo verkannt wird, dass Jehova's Name heilig ist und darum auch mit der dem Heiligen gebührenden Scheu und Ehrfurcht behandelt seyn will; über den Ausdruck *den Namen Jehova's entheiligen* vgl. zu גֵּאַלְנוּךָ V. 7. Wodurch sie diese Entheiligung des Namens Jehova's begehen, zeigt V. 12b und 13a. Wie oben in V. 7b und V. 8a der Nachweis zu גֵּאַלְנוּךָ in der Weise geführt ist, dass zuerst hingewiesen wird auf das, was die Priester ohne Scheu zu dem Volke sagen, und dann auf das, was sie selbst freventlich thun, so auch hier, und zwar wird auf ersteres hingewiesen in V. 12b, auf letzteres in V. 13a. Wie in V. 7 will daher בֶּאֱמָרְכֶם auch an u. St. davon verstanden seyn, dass die Priester sich nicht scheuten, öffentlich vor dem Volke zu erklären, der Tisch Jehova's sey unrein und widerlich, und ebenhiedurch werde auch jede Speise, welche auf diesem Tische niedergesetzt werde, verächtlich, sie verliere hiedurch jeden Werth, den sie etwa an und für sich habe, — woraus sich dann als Folgerung ergiebt, dass man es mit der Beschaffenheit der auf Jehova's Altare darzubringenden Gaben auch nicht eben genau zu nehmen brauche. Solchergestalt reden sie zu dem Volke, um ihm von vornherein alle Bedenken zu benehmen, die es sich vielleicht noch machen könnte, wenn es gesetzlich verbotene Opfer auf Je-

---

noch nicht mit dem römischen Messopfer völlig identisch ist, doch wenigstens stark daran erinnert: letzterer sieht in Mal. 1, 11 eine Weissagung auf den christlichen Cultus, in welchem *μόνος ὁ ἄμωμος ἀμνὸς ἱερεύεται*, ersterer (*testim. adv. Judaeos* I, 16) ebenfalls eine Weissagung auf das *sacrificium novum*, unter dem er nach anderweitigen Stellen (vgl. Harnack S. 351 ff. 408) eine von den Priestern zu vollziehende Darbringung Christi versteht. — — Wie oben bereits bemerkt, fassen auch die älteren protestantischen Ausleger fast ausnahmslos und dessgleichen noch viele neuere Mal. 1, 11 als Weissagung, und zwar verstehen sie unter den von den Heiden in aller Welt darzubringenden Opfern die Opfer des Gebets, der Selbsthingabe an Gott, der guten Werke u. dgl. In völlig vereinzelter Weise deutet Grotius die מִנְחָה an u. St. von den *oblationes fidelium, ex quibus et eucharistia fiebat et alebantur pauperes.*

hova's Altare darbringt; so ganz und gar Jehova's vergessend, ja Verächter des Namens Jehova's sind Israel's Priester. Zu שֻׁלְחַן ה' = Jehova's Altar, und zwar der Brandopferaltar, vgl. zu V. 7. Dass מְגֹאָל nicht durch *verunreinigt* zu übersetzen sey, ergibt sich daraus, dass die Priester nach ihrer ganzen Stellung zu Jehova wohl schwerlich einen bestimmten Fall der Verunreinigung des Altars im Auge haben, um dessentwillen sie ihn aus religiöser Gewissenhaftigkeit für verunreinigt und somit Jehova missfällig erklärt hätten; wäre irgend ein religiöser Grund vorhanden gewesen, der sie zu der Erklärung veranlasst hätte: שֻׁלְחַן ה' מְגֹאָל הוּא, so würde der Prophet in ganz anderer Weise zu ihnen reden. Es soll daher durch מְגֹאָל nur die Eigenschaft der Unreinheit, abgesehen von der Art und Weise, wodurch sie entstanden ist, ausgedrückt werden (vgl. zu V. 7), und zwar, wie der Zusammenhang mit dem Folgenden zeigt, die Eigenschaft der Unreinheit mit Rücksicht darauf, dass diese Eigenschaft zugleich inneren Widerwillen gegen das mit ihr Behaftete erregt (vgl. גָּאַל Esr. 2, 62; גָּעַל Lev. 26, 11. 30. 43). Die letzten Worte von V. 12 וְנִיבוֹ נִבְזֶה אָכְלוֹ werden wohl besser den Accenten entsprechend (vgl. dagegen die Accentuation Hab. 2, 4b) übersetzt: *sein Einkommen — verächtlich ist seine Speise*, so dass נִיבוֹ Casus absolutus ist, welcher durch das folgende אָכְלוֹ sachlich wieder aufgenommen wird, als mit Hesselberg, Ewald, Reinke: *sein Einkommen ist verächtlich, seine Speise*, bei welch letzterer Uebersetzung אָכְלוֹ eine überflüssige, übel nachschleppende Verdeutlichung von נִיבוֹ wäre. Das Nomen נִיב (nur noch im Keri zu Jes. 57, 19; vgl. die Wurzel נוּב Sach. 9, 17; Ps. 62, 11; 92, 15; Prov. 10, 31 und im Chaldäischen) bedeutet eigentlich *das Emporgesprosste, das Erträgniss des Bodens*, dann allgemein *die Frucht, das Einkommen*; נִיב symbolisch zu deuten und mit Raschi, Kimchi, Vatablus vom Worte, oder mit Coccejus vom Messias zu verstehen, ist gegen den Zusammenhang. Die Suffixa von נִיבוֹ und אָכְלוֹ können sich nur auf שֻׁלְחַן ה' beziehen und nur im Sinne eines Genitivus possessivus gemeint seyn. Zwar wollen Rückert, Hitzig nur das Suff. von נִיבוֹ auf

שֻׁלְחַן ה׳, dagegen das Suff. von אָכְלוֹ auf נִיבוֹ beziehen: *und sein Einkommen — verachtet ist dessen Speise;* allein dann würde dieselbe Schwierigkeit entstehen, wie wenn man die Suffixa von נִיבוֹ und אָכְלוֹ zugleich auf שֻׁלְחַן ה׳ bezieht, aber im Sinne eines Genitivus originis fasst (Targum, Ewald, Reinke, Bunsen). In beiden Fällen würden nemlich die Priester sagen, dass die ihnen vom Altare Jehova's her zu Theil werdende Speise verächtlich sey, d. h. sie würden erklären, dass sie selbst von den Opfern, die sie auf Jehova's Altar darbringen und von denen sie vielfach nach der Vorschrift des Gesetzes (Lev. 2, 3. 10; 5, 13; 6, 9. 13) geniessen mussten, nur mit Unlust und Widerwillen essen können, da ihnen eine Speise von geraubten, blinden, lahmen, kranken Thieren u. dgl. zu schlecht sey. Dass ihnen aber die Speise von Jehova's Altar zu schlecht sey, können die Priester desshalb nicht zu sagen gemeint seyn, weil sie ja selbst die Thiere zum Opfer zulassen, von welchen sie hinterher essen müssen; wäre ihnen die Speise zu schlecht, wie sie ihnen zur Zeit der Tisch Jehova's bietet, so würden sie schon aus Eigennutz dafür Sorge tragen, dass nur solche Opferthiere, welche die vom Gesetze erforderten Eigenschaften besitzen, zur Opferung kämen. Kann sonach die Entheiligung des Namens Jehova's nicht darin bestanden haben, dass sie die vom Altare ihnen zukommenden Speisen verschmähten, so bleibt nur übrig, die Suffixa von נִיבוֹ und אָכְלוֹ in der Weise auf שֻׁלְחַן ה׳ zu beziehen, dass sie im Sinne eines Genitivus possessivus verstanden werden. Dann ergibt sich as Sinn, dass nach der Aussage der Priester alle Gaben, welche für lden Altar bestimmt sind, schon dadurch, dass sie mit diesem unreinen und widerlichen Tische Jehova's in Berührung kommen, verächtlich und werthlos werden, so dass es daher nichts schade, wenn man gleich von vorneherein nur schlechte, untaugliche Gaben darbringe. Als אֹכֶל, *Speise,* werden die Opfer bezeichnet, weil der Altar als Tisch bezeichnet worden war (vgl. die Bemerkungen zu לֶחֶם und שֻׁלְחַן ה׳ in V. 7); die Beziehung des Ausdruckes darauf, dass das Feuer die Opfer verzehrt, אָכַל (Hieronymus: *et quod superponitur, contemptibile est, cum igne,*

qui illud devorat), liegt ferne. — Dem nun, was die Priester zu dem Volke von Jehova's Altare reden, entspricht nach V. 13 auch ihr eigenes Verhalten gegen den Altar. Statt in der ihnen verordneten Bedienung des Altars ein ehrendes Vorrecht anzuerkennen, erklären sie es für eine drückende Last, den Altar Jehova's bedienen zu müssen. Zu מַתְּלָאָה für מַה־תְּלָאָה vgl Ges. §. 20, 2[a]; Olsh. §. 99b; LXX, Targum, Peschito, Vulgata punctiren מִתְּלָאָה und LXX, Peschito הֵנָּה statt הִנֵּה, so dass der Sinn entstehen würde: nur durch mühsame Arbeit konnten wir auch selbst diese geringen Opfer erschwingen (ähnlich auch Schegg: *Sieh, von wegen der Drangsal*); allein diess passt offenbar nicht in den Zusammenhang. In neuerer Zeit versteht man מַתְּלָאָה gewöhnlich (z. B. Hitzig, Maurer, Ewald, Reinke, Bunsen) dahin, dass die Priester erklärten, es mache ihnen viele Mühe, so schlechte Speise, wie die vom Tische Jehova's ist, essen zu müssen. Ist aber unsere Auffassung von נִיבוֹ נִבְזֶה אָכְלוֹ richtig, dann ist diese Deutung ebenso zusammenhangswidrig, als wenn die genannten Ausleger das Suffix in וְהִפַּחְתֶּם אוֹתוֹ auf אָכְלוֹ beziehen und erklären: ihr stosst die vom Tische Jehova's euch zukommende Speise verächtlich weg. Nach unserem Verständniss der letzten Worte von V. 10 muss sich אוֹתוֹ vielmehr noch auf שֻׁלְחַן ה׳ beziehen und der Sinn seyn: offen und ungescheut drückt ihr eure Verachtung gegen den Altar aus. Zu הִפִּיחַ in der Bedeutung: *verächtlich anblasen, durch Anblasen seine Verachtung ausdrücken, verächtlich behandeln,* vgl. das gleichstammige הֵפִיחַ Ps. 10, 5 und Delitzsch zu d. St. Von der Massora wird אוֹתוֹ als Tikkun Sophrim (vgl. hierüber zu Sach. 2, 12) für אוֹתִי, wie auch eine ziemliche Anzahl von Handschriften liest, betrachtet: *ihr behandelt mich, Jehova, verächtlich.* Wie sehr die Priester aber Jehova's Altar verächtlich behandeln, zeigt sich insbesondere darin, dass sie ungescheut Thiere zur Opferung herzubringen, welche Jehova in seinem Gesetze als zu Opfern untüchtig bezeichnet hat, vgl. Lev. 22, 20—25; Deut. 15, 21; 17, 1. Geraubte Thiere — denn nur solche können unter גָּזוּל verstanden werden, nicht aber, wie Grotius will, solche, die

von wilden Thieren zerrissen wurden, denn diese heissen טְרֵפָה — geraubte Thiere also zu opfern war zwar im Gesetze nicht ausdrücklich verboten, aber es verstand sich ganz von selbst, dass Opfer von solchen Thieren Jehova missfällig seyn mussten, da ja schon die Art und Weise, wie man sich in deren Besitz setzte, seinen Zorn erregte; vgl. Sirach 21, 31 ff.[1] Das erste וַהֲבֵאתֶם ist wohl von der Herzubringung der Opferthiere zur Schlachtung und Zubereitung zum Opfer, das zweite וַהֲבֵאתֶם von der Darbringung der geschlachteten und zubereiteten Thiere als Opfer auf dem Altar (vgl. Jes. 43, 23) zu verstehen, so dass מִנְחָה auch hier wie V. 10. 11 die Opfergabe im Allgemeinen bedeutet und man die Worte וַהֲבֵאתֶם אֶת־הַמִּנְחָה zu erklären hat: und solche untaugliche Thiere zur Schlachtung gebracht habend, bringt ihr dann die Opfergabe dar. So zu erklären liegt jedenfalls viel näher, als הַמִּנְחָה mit Luther, Hesselberg, Maurer u. A. vom Speiseopfer zu deuten (*und bringt dann Speiseopfer her*), wogegen schon die Rückbeziehung des folgenden אֹתָהּ auf הַמִּנְחָה spricht, oder mit LXX, Ewald, Reinke die Worte וַהֲבֵאתֶם אֶת־הַמִּנְחָה als conditionalen Vordersatz zum Folgenden zu ziehen: doch bringt ihr die Gabe, werde ich sie von eurer Hand gerne nehmen? Letztere Auffassung hat schon darum wenig Wahrscheinlichkeit für sich, weil ja die Darbringung jener untauglichen Opfer im Vorausgehenden nicht als eine blose Möglichkeit gesetzt, sondern den Priestern als thatsächliche Wirklichkeit zum Vorwurf gemacht war. In ähnlicher Weise, wie oben V. 8^b, fordert nun der Prophet in V. 13^b die Priester auf, selbst darüber zu entscheiden, ob wohl Jehova an einer solchen Gabe aus ihren Händen Gefallen finden könne!

---

1) Wenn von zahlreichen Handschriften das וְ vor אֶת־הַפִּסֵּחַ ausgelassen wird, so ist darum wohl nicht anzunehmen, dass nach dieser Lesart die Darbringung von geraubten Thieren den Priestern nur dann zum Vorwurfe gemacht werde, wenn diese geraubten Thiere lahm oder krank sind, sondern es ist die Construction dann wie Sach. 6, 10; Gen. 13, 2 u. sonst.

V. 14. Und verflucht ist, wer Jehova betrügt, während doch in seiner Herde ein männliches Thier ist, und wer ein Gelübde thut und dann doch dem Herrn ein untaugliches Thier opfert; denn ein grosser König bin ich, spricht Jehova der Heerschaaren, und mein Name ist gefürchtet unter den Heiden. Die Frage von V. 13[b] musste natürlich mit Nein beantwortet werden; V. 13[b] enthielt somit sachlich eine Erklärung des göttlichen Missfallens über die von den Priestern dargebrachten Opfer, somit aber implicite auch über die Priester selbst. Hieran schliesst sich nun weiter in V. 14 eine göttliche Missfallenserklärung über einen jeden Israeliten, der unter dem Vorgeben der Armuth Jehova Opfer darbringt, welche die vom Gesetze erforderte Beschaffenheit nicht besitzen. V. 14 kann daher von V. 13 nicht durch ו adversativum *aber* (Rosenmüller, Ewald, Umbreit, Reinke), sondern nur durch ו conjunctivum *und* (Rückert, Bunsen) angeschlossen seyn. Zu נוֹכֵל treten als Umstandssatz die Worte וְיֵשׁ בְּעֶדְרוֹ זָכָר hinzu; die folgenden Worte aber וְנֹדֵר וְזֹבֵחַ וגו' können nicht wohl als Fortsetzung dieses Umstandssatzes betrachtet werden: *verflucht ist der Betrüger, der in seiner Herde ein Männliches hat, aber gelobt und opfert u. s. w.* (so z. B. Maurer, Ewald, Bunsen), denn dann müsste man erwarten וְהוּא נֹדֵר וְזֹבֵחַ וגו'; vielmehr werden zwei Arten von Fluchbetroffenen genannt: einmal überhaupt alle die, welche Jehova zu betrügen suchen, und dann insonderheit die, welche ein Gelübde mit schlechten Opferthieren lösen wollen. Ist aber in dieser Weise das Satzgefüge zu gliedern, dann wird besser מָשְׁחָת als Object nur zu זֹבֵחַ, und nicht zugleich zu נֹדֵר וְזֹבֵחַ (so z. B. Bunsen) bezogen. Mit נוֹכֵל ist derjenige gemeint, welcher in Fällen, wo das Gesetz die Darbringung eines kostspieligeren männlichen Opferthieres vorschrieb (Lev. 1, 3. 10; 22, 18. 19; 4, 3. 23), nur ein weibliches opferte, unter dem lügnerischen Vorgeben, kein männliches zu besitzen; ein solcher betrog Jehova um das männliche Thier, auf welches dieser einen gesetzmässigen Anspruch hatte. Die Punctation (מָשְׁחָת) betrachtet משחת als Fem. Part.

Hoph. für מָשְׁחָתַת cf. מְשָׁרַת 1 Kön. 1, 15; Ew. §. 188[b]; Olsh. §. 208[e]. Dann wäre mit 'נֹדֵר וגו derjenige gemeint, welcher ein dem Gesetz entsprechendes weibliches Opferthier gelobt hatte, hinterher aber ein solches weibliches Thier opferte, das mit irgend einem Fehl behaftet war; — man kann nemlich מָשְׁחַת nicht so verstehen, als ob damit gesagt seyn sollte, dass das weibliche Opferthier als solches untauglich oder doch wenigstens Jehova in minderem Grade angenehm sey; denn in manchen Fällen war die Darbringung weiblicher Opferthiere vom Gesetze nicht nur erlaubt (Lev. 3, 1), sondern sogar geradezu geboten (Lev. 4, 32; 5, 6). Allein nach jener Erklärung wäre der ganze Ausdruck נֹדֵר וְזֹבֵחַ מָשְׁחַת לַאדֹנָי in einem Maasse prägnant, dass er fast unnatürlich wäre. Daher wird es richtiger seyn, mit sämmtlichen alten Versionen (vgl. auch Luther, Calvin, Rückert, Zunz) das an und für sich näher liegende Masculinum מָשְׁחָת zu punctiren und zu erklären, dass ferner der verflucht sey, welcher ein Gelübde thut und dann hinterher sein Gelübde mit einem schadhaften, untauglichen Thiere löst. Solchergestalt mit Verfluchung d. h. mit einer Anwünschung des Verderbens, welche, als von Jehova ausgehend, zugleich eine Verhängung desselben ist, wird derartiger Frevel um desswillen geahndet, weil der Herr, an dem er geübt wird, der höchste aller Herren ist: wenn irgend einer ein grosser, Ehrfurcht und Gehorsam in Anspruch zu nehmen berechtigter König ist, so ist es Jehova (Ps. 48, 3) und sein Name ist sogar unter den Heiden gefürchtet (vgl. V. 11); welch unsäglicher Frevel daher, wenn Israels Priester diesen Namen entweihen!

Cap. 2.

V. 1—4. Und nun, wider euch richtet sich dieser Beschluss, ihr Priester: werdet ihr nicht hören und beherzigen, um meinem Namen Ehre zu geben, spricht Jehova der Heerschaaren, so sende ich wider euch den Fluch und verfluche eure Segnungen; und ich

habe sie sogar verflucht, dieweil ihr nicht beherziget. Siehe ich schelte euch den Arm, und streue Mist auf eure Angesichter, den Mist eurer Feste, und man wird euch zu ihm hinschaffen, und ihr werdet erkennen, dass ich diesen Beschluss wider euch entsandt habe, auf dass er sey mein Bund mit Levi, spricht Jehova der Heerschaaren. Mit וְעַתָּה (vgl. Ew. §. 353[b]) geht der Prophet (oder genauer: Jehova, denn er ist der Redende wie in V. 2 ff., so auch in V. 1) dazu über, den Priestern die Folgen vorzuhalten, welche für sie aus ihrer bis dahin geschilderten Versündigung an Jehova erwachsen. Weil sie Jehova nicht ehren noch fürchten, so richtet sich wider sie die im Folgenden nach ihrem Inhalte mitgetheilte מִצְוָה. Dass man unter מִצְוָה hier nicht die in Cap. 1, 6[a] aufgestellte sittliche Forderung verstehen könne (Stier), versteht sich von selbst; denn dazu steht Cap. 1, 6[a] einerseits viel zu entfernt und andererseits war der dort ausgesprochene Gedanke von viel zu wenig durchschlagender Bedeutung für die Entwickelung der Rede in Cap. 1, 6[b] – 14. Aber auch von einem an die Priester im Folgenden ergehenden Befehl, zu ihrer Pflicht zurückzukehren, *ad officium redire* (Maurer), kann die מִצְוָה nicht verstanden werden, denn ein solcher Befehl wird eben im Folgenden so wenig ausgesprochen, dass vielmehr eine Strafankündigung folgt. מִצְוָה endlich durch *admonitio, seria cohortatio* (Rosenmüller) oder durch *Warnung* (Hitzig) zu übersetzen, ist gegen den Sprachgebrauch. Wie das Verbum צִוָּה *sq.* אֶל oder עַל bedeutet: *Jemandem gebieten, dass er sich wider Jemanden wende,* also *Jemanden gegen einen Andern aufbieten* oder *entbieten* (Jes. 23, 11; Jer. 47, 7; Jes. 10, 6), oder: *in Betreff Jemandes gebieten, dass an ihm oder mit ihm etwas geschehe* (feindlich), *etwas gegen Jemanden beschliessen* (Nah. 1, 14), so kann auch dem Nomen מִצְוָה die Bedeutung *die Entbietung*, *der Beschluss* eignen. Und diese Bedeutung ist mit Bunsen (vgl. auch Reinke) a. u. St. anzunehmen. Gemeint ist der in V. 2 mitgetheilte Beschluss, über die Priester den Fluch kommen zu lassen. Die Ausführung dieses Beschlusses wird indess

von der göttlichen Gnade doch noch an eine Bedingung geknüpft: nur dann soll er ausgeführt werden, wenn sie auf die Worte, welche Jehova Cap. 1, 6—14 zu ihnen gesprochen hat, nicht hören und sie nicht beherzigen. Zu שִׂים עַל־לֵב vgl. Ew. §. 278 d. Jene Worte Jehova's beachten und beherzigen sollen sie aber zu dem Ende, dass sie durch eine gewissenhafte Befolgung des göttlichen Willens und Gesetzes in ihrem Berufsleben dem Namen Jehova's die Ehre erweisen, welche ihm gebührt. Thun sie diess nicht, so straft sie Jehova in der Weise, dass er den Fluch gegen sie (בָּכֶם in feindlichem Sinne) aussendet, d. h. die von ihnen gehofften Ergebnisse all ihres Thuns in ihr directes Gegentheil verwandelt; insbesondere wird er diess bezüglich ihres amtlichen Handelns so halten und sie hiedurch der äussersten Verachtung preis geben. Da Gen. 49, 25 f., Jes. 65, 8 das Wort בְּרָכָה Güter bezeichnet, welche dem Menschen infolge göttlichen Segens zu Theil werden, so wollen de Dieu, Rosenmüller, Hitzig u. A. das Wort in ähnlicher Weise auch hier verstehen, nemlich von den Einkünften, welche die Priester in Kraft göttlicher Anordnung bezogen; der Sinn wäre dann: Jehova wolle dahin wirken, dass die Priester nur noch ein spärliches Einkommen zu geniessen haben. Da es indess zu den Berufspflichten der Priester gehörte, das Volk zu segnen (Num. 6, 23—27; Lev. 9, 22. 23; Deut. 10, 8), so liegt es näher, בְּרָכָה in seiner gewöhnlichen Bedeutung zu fassen, so dass der Sinn entsteht: Jehova wird die Segensanwünschungen, welche der Priester Mund ausspricht, völlig unwirksam machen, ja in ihr directes Gegentheil verwandeln. Und nicht blos in der Zukunft wird er es thun, sondern er hat es auch bereits zu thun begonnen, da ja die Priester, wie ihr fortwährendes Widersprechen in Cap. 1, 6—14 zeigte, nicht gewillt sind, Jehova's Worte zu Herzen zu nehmen. Mit Unrecht wollen LXX, Targum, Vulgata, Hitzig, Umbreit, Reinke die Worte וְגַם אָרוֹתִיהָ blos als nachdrückliche Wiederholung des vorausgehenden וְאָרוֹתִי ansehen (vgl. 1 Sam. 24, 12); denn da das וְאָרוֹתִי an die vorausgehende Bedingung angeknüpft ist, so wäre diess natürlich

auch mit אָרוֹתִיהָ der Fall; hiezu aber würde sich der Begründungssatz כִּי אֵינְכֶם וגו׳ übel schicken, da in ein und demselben Satze dieselbe Aussage nicht erst bedingungsweise gethan und dann als unbedingt geltend hingestellt werden kann zur Begründung eben dessen, was ja nur bedingungsweise eintritt. Auch würde man nach dieser Auffassung statt des Perf. אָרוֹתִיהָ das Imperf. אָאֹרָה bei der Wiederholung erwarten. Daher wird וְגַם אָרוֹתִיהָ besser mit Rückert, Ewald von dem verstanden, was Jehova bereits zu thun begonnen hat. Durch das auf den Plur. בִּרְכוֹתֵיכֶם zurückblickende singularische Suff. an אָרוֹתִיהָ wird jede einzelne der priesterlichen Segnungen als eine solche hervorgehoben, welche Jehova verflucht hat. — V. 3 malt nun aus, in welcher Weise Jehova den Priestern flucht und wie er sie infolge hievon zum Gegenstande der äussersten Verachtung werden lässt. Nach der vorliegenden Punctation hat man zu erklären: er schilt ihnen (Dativus incommodi, anders Cap. 3, 10) die Saat, d. h., um sie zu strafen, erklärt er dem auf den Fluren üppig emporwachsenden Getreide durch Verhängung von grosser Dürre oder anhaltender Nässe oder Hagel u. dgl. seinen Unwillen (zu גָּעַר vgl. Cap. 3, 11; Ps. 106, 9; Nah. 14; Jes. 17, 13) über das bisherige üppige Wachsen; infolge hievon geht es natürlich sofort im Wachsthum zurück und liefert eine spärliche Ernte, so dass die Priester im kommenden Jahre mit Noth zu kämpfen haben. Da aber die Priester nicht den Acker bestellen, so werden sie auch von dem Misswachs des Ackers nur mittelbar betroffen; es hat daher etwas Unnatürliches, wenn gerade die Priester vorzugsweise mit Unfruchtbarkeit des Ackers bedroht werden. Dieser Umstand spricht auch gegen Hitzig's Vorschlag, הַזֹּרֵעַ (= ὁ *σπείρων*, *der Ackersmann*) zu lesen und zu erklären, Gott werde den Säenden aus dem Lande wegscheuchen; הַזֹּרֵעַ oder הַזֹּרֵעַ auszusprechen, ist um so weniger natürlich, als weder die Saat noch der Ackersmann ausschliesslich um der Priester willen da sind, daher auch beider Gedeihen nicht wohl von dem Verhalten der Priester abhängen kann. Es ist vielmehr mit LXX, Aquila, Vulgata, J. D. Michaelis, Eichhorn, Ewald, Reinke

הַזֶּרַע auszusprechen; nur darf man dann nicht erklären, Jehova werde ihnen den von gewissen Opfern als Deputat ihnen zufallenden Vorderbug des Opferthieres (Deut. 18, 3; Lev. 7, 32) schelten und entziehen — denn in diesem Falle wäre wohl statt des Verb. גָּעַר ein anderes Verbum gewählt und ausserdem zu זֶרַע ein näherbestimmendes Nomen beigefügt worden, auch war dieser Opferantheil nur eine verhältnissmässig untergeordnete Einnahmequelle der Priester —, sondern man hat zu erklären, dass Jehova gegen den Arm, welchen die Priester segnend emporheben, in jeder Weise sein Missfallen bethätigen wird, so dass sie fortan nicht mehr in der Lage seyn werden, ihn zum Segnen auszustrecken (ähnlich Ewald, Reinke). Zwar meint Hitzig, dass es, wenn die Stelle so zu verstehen seyn sollte, heissen müsste אֶת־זְרֹעֲכֶם; allein nach dem vorausgehenden לָכֶם war die Hinzufügung des Suffixes überflüssig. War bereits das Schelten des Armes eine Bethätigung des Missfallens, so wird Jehova sein Missfallen an den Priestern in noch kräftigerer Weise bethätigen: er wird Mist auf ihr Angesicht streuen, d. h. er wird sie auf's Gröblichste beschimpfen und äusserster Verachtung preis geben, vgl. Nah. 3, 6; er wird sie hiemit nach dem *jus talionis* strafen: wie sie ihn verachtet haben (Cap. 1, 6), so macht er jetzt sie verachtet. Indem er aber zu diesem Zwecke gerade den Mist der von ihnen geschlachteten Festopferthiere verwendet, erklärt er ihnen zugleich, wie er zu allen ihren Opfern, sogar zu ihren Festopfern stehe, dass sie ihm nemlich nur gerade gut genug sind, um sie als Mittel zu gebrauchen, wodurch er den äussersten Schimpf über sie verhängt (Lev. 26, 31; Jes. 1, 11 ff.; Am. 5, 21): der Mist der Opferthiere, welcher an einen unheiligen Ort hinweggethan werden musste (Ex. 29, 14), wird auf ihren Angesichtern seine geeignetste Stelle finden. Das Nomen חַגִּים hat hier metonymische Bedeutung und bezeichnet die an den Festen geschlachteten Opfer, Ps. 118, 27; Ex. 23, 18; vgl. auch 2 Chr. 30, 22; Joh. 18, 28 und das rabbinische חֲגִיגָה. Bei V. 3ᵇ ist zweifelhaft, was als Subject zu נָשָׂא zu betrachten sey, ob das vorausgegangene פֶּרֶשׁ (Vulgata, Luther, Calvin, Rückert,

Ewald, Umbreit, Reinke, Bunsen), oder ob das Subj. unbestimmt persönlich sey: *man* (Pocock[1], Hitzig, Maurer); denn dass nicht mit LXX, Peschito, Hesselberg Jehova als Subject zu נָשָׂא anzusehen sey, ist jetzt allgemein zugestanden. Nach der ersten Annahme wäre der Sinn der, dass der Mist die Priester in der Weise zu sich herüberziehe, dass er sie ebenfalls in Mist verwandle, was dann so viel seyn müsste, als dass der Mist die Priester so verächtlich mache, wie er selbst ist. Da aber dem auf das Angesicht der Priester gestreuten Miste doch nicht wohl die Kraft beigelegt werden kann, diese in Mist zu verwandeln, und da man zum Ausdruck dieses Sinnes statt des Verb. נָשָׂא eher das Verb. לָקַח oder noch besser das Verb. הָפַךְ erwarten möchte, so wird es gerathener seyn, das Subject unbestimmt persönlich zu fassen (vgl. Gen. 11, 9; 16, 14; 19, 22; 1 Sam. 12, 5; Sach. 13, 6; Ps. 7, 13) und zu erklären, man (das Volk) werde die Priester, nachdem Jehova selbst sie in solcher Weise der Verachtung preis gegeben hat, auch dem entsprechend verächtlich behandeln: wie Jehova ihnen den Mist in das Angesicht streut, so wird auch das Volk sie wie Mist behandeln und ihnen dort ihren Platz anweisen, wo man den Mist hinwirft. — Bei der Erklärung von V. 4 ist zunächst davon auszugehen, dass mit הַמִּצְוָה הַזֹּאת dieselbe מִצְוָה gemeint seyn muss, von welcher in V. 1 die Rede war; denn weder in V. 4 noch in V. 5 ff. wird eine neue מִצְוָה mitgetheilt, auf welche mit dem Pronomen demonstrativum הַזֹּאת hingedeutet seyn könnte. Das weitere Verständniss von V. 4 hängt nun vorzugsweise ab von der Auffassung der Worte לִהְיוֹת בְּרִיתִי אֶת־לֵוִי. In keinem Falle darf man übersetzen: *weil mein Bund ist mit Levi* (Abrabanel, Grotius, Rosenmüller, Zunz, Ewald, Reinke); denn in grundangebender Bedeutung lässt sich der Infinitivus mit לְ nirgends nachweisen (auch nicht Num. 11, 11; Jes. 10, 2; 30, 2; gegen Gesenius). Fraglich kann eigentlich

1) E. Pocock, *a commentary on the prophecy of Malachi. Oxford* 1677.

nur seyn, ob man בְּרִיתִי als Subject zu fassen habe: *auf dass mein Bund mit Levi bestehe, Bestand habe* (Raschi, Burk, J.D. Michaelis, Hitzig, Cahen, Maurer), oder ob בְּרִיתִי Prädicat sey, wozu als Subject הַמִּצְוָה zu ergänzen ist: *auf dass er [dieser Beschluss] sey mein Bund mit Levi* (Luther, Calvin, Hesselberg, Umbreit, Schlier, Bunsen). Im ersteren Falle würde sich nach unserem Verständniss des Ausdruckes הַמִּצְוָה הַזֹּאת (vgl. zu V. 1) als Sinn ergeben: wenn der im Vorhergehenden mitgetheilte Strafbeschluss Jehova's sich verwirklicht haben wird, dann werden Israels Priester zu bussfertiger Einsicht gelangen, sie werden erkennen, dass Jehova den Beschluss nur zu dem Ende wider sie ausgehen liess, damit auf Grund ihrer durch die verhängte Strafe bewirkten Busse sein mit Levi abgeschlossener Bund fortbestehen könne. Sollte aber hier der Erfolg des in den vorausgehenden Versen geschilderten göttlichen Strafgerichtes namhaft gemacht seyn, so würde man erwarten, dass V. 4 nicht so (durch ו consecutivum) an die vorausgehende Schilderung angeschlossen wäre, als ob er Fortsetzung dieser Schilderung wäre, sondern dass vielmehr in V. 4 ein neuer emphatischer Anfang der Rede (etwa: בַּיּוֹם הַהוּא תֵּדְעוּ וגו') die hier beginnende Wendung des Gedankens hervorheben würde. Auch wird das Verb. הָיָה im Hebr. sonst nicht in der Bedeutung *Bestand haben*, *nicht hinfällig werden* gebraucht, dieser Begriff vielmehr durch עָמַד (vgl. Ez. 17, 14) ausgedrückt. Daher wird denn wohl der Sinn von V. 4 seyn: den Priestern wird sich aus dem Fluche, welchen sie an sich zu erfahren bekommen, die Erkenntniss aufdrängen, dass Jehova den in V. 1 ff. mitgetheilten Strafbeschluss zu dem Ende wider sie ausgehen liess, damit dieser fortan sein Bund mit Levi sey, nach welchem er an Levi handeln werde, d. h., sie werden erkennen, dass, wie Jehova sein Verhalten gegen Levi bisher normirt seyn liess durch die Bestimmungen seines zur Zeit des Auszugs aus Egypten mit ihm abgeschlossenen Bundes, so er dasselbe fortan nur noch durch die Bestimmungen seines nunmehr gefassten Strafbeschlusses normirt seyn lassen wolle, so dass dieser Strafbeschluss gleichsam an die Stelle jenes

Bundes tritt. Mit לֵוִי ist hier natürlich der Stamm Levi gemeint, dessen vornehmsten Glieder die Priester waren (vgl. Deut. 21, 5; Keil zu Deut. 17, 9; Knobel, die Bücher Exodus u. Levi S. 418 f.). Von einem Bunde mit ihnen kann insoferne die Rede seyn, als Jehova gerade sie zum Dienste am Heiligthum erwählte und ihnen dafür Rechte und Verheissungen gewährte, vgl. Deut. 10, 8. 9; 33, 8—10; Num. 18, 1 ff.; 25, 10 ff.

V. 5—7. Mein Bund war für ihn das Leben und das Heil, und ich verlieh sie ihm zur Furcht, und er fürchtete mich und vor meinem Namen erbebte er. Sichere Unterweisung war in seinem Munde, und Verkehrtheit fand sich nicht auf seinen Lippen, in Vollkommenheit und Geradheit wandelte er mit mir und Viele brachte er zurück von Schuld. Denn des Priesters Lippen sollen Erkenntniss bewahren, und Unterweisung soll man suchen aus seinem Munde, denn ein Bote Jehova's der Heerschaaren ist er. Im Gegensatz zu der Strafbestimmung V. 2. 3, welche Jehova jetzt als seinen Bund mit Levi anzusehen gezwungen ist, führt der Prophet in V. 5—7 aus, wie es früher mit dem Bunde bestellt war, nach welchem Jehova bis dahin an ihnen handelte, und wie hinwiederum auch sie vordem gemäss den Absichten, die Jehova bei seinem Bunde mit ihnen hegte, in Gottesfurcht und Gerechtigkeit wandelten. Man hat sich das Verständniss der ersten Worte von V. 5 a vielfach dadurch selbst erschwert, dass man die Stellung von אִתּוֹ nicht beachtete. Bezieht man nemlich אִתּוֹ gegen die Wortstellung zu בְּרִיתִי, *mein mit ihm abgeschlossener Bund*, so kann man allerdings versucht seyn, mit Bunsen (vgl. Nägelsb. §. 103, 2) zu übersetzen: *mein Bund mit ihm war ein Bund des Lebens und des Heiles.* Allein es will eben beachtet seyn, dass אִתּוֹ nach הָיְתָה steht. Beachtet man diess, so ist es keinesfalls das Nächstliegende, mit Hitzig unter Vergleichung von Num. 25, 12; Gen. 24, 24; Hos. 14, 3 הַחַיִּים וְהַשָּׁלוֹם als Genitiv zu בְּרִיתִי zu beziehen: *mein Bund des Lebens und des Heiles bestand mit ihm*, vgl. auch LXX: ἡ διαθήκη μου ἦν μετ᾽ αὐτοῦ

τῆς ζωῆς καὶ τῆς εἰρήνης, Vulgata: *pactum meum fuit cum eo vitae et pacis;* um so zu erklären, wäre der Genitivus von seinem Constructivus zu stark getrennt. Einfacher ist es vielmehr jedenfalls, החיים והשלום als Nominativus Prädicati anzusehen und אתו (vgl. 2 Sam. 16, 17; Sach. 7, 9; Ruth 2, 20) zu fassen: *im Verhältniss zu ihm*, hier = *für ihn*. Hienach besagen die fraglichen Worte, dass, während Jehova jetzt die Strafbestimmung von V. 2. 3 als seinen mit Levi abgeschlossenen Bund ansieht, sein Bund dagegen in früherer Zeit für Levi החיים והשלום war, d. h. beides für ihn zum Zwecke und zur Folge hatte. Ueber das Leben als Gut vgl. zu Sach. 8, 4. Mit שלום ist hier das Gut der *incolumitas* oder *integritas* hinsichtlich des Ergehens und Sichbefindens gemeint. Zu welchem Zwecke Jehova dem Stamme Levi aus seinem Bunde das Leben und das Heil erwachsen liess, sagen die letzten Worte von V. 5 a: sie sollten ihm ein Antrieb zur Furcht Jehova's werden. An der Beziehung von מורא auf das Suff. von ואתנם hat man vielfach Anstoss genommen. Sehen wir ab von offenbar sprachwidrigen Erklärungen (z. B. der Erklärung de Dieu's, welcher מורא gleich ומורא oder במורא fassen will), so erklärt Maurer: *et dedi ea (vitam et salutem) ei; reverentia fuit;* allein dann wäre die Aussage ואתנם nach den vorausgehenden Worten und der elliptische nominale Aussagesatz מורא vor den folgenden Worten überflüssig. Liest man aber mit LXX, Vulgata, Ewald, Reinke (vgl. Luther, Calvin) ואתנה statt ואתנם, so geht der Ausdruck des Causalitätsverhältnisses, welches offenbar zwischen den von Jehova verliehenen Gaben des Lebens und des Heiles einerseits und der von ihm geforderten Furcht andererseits obwalten sollte, verloren und es kommt ausserdem die Sache noch so zu stehen, als ob die Furcht, deren Fehlen Jehova den Priestern zum strengsten Vorwurfe macht (vgl. Cap. 1, 6), lediglich ein freies Gnadengeschenk wäre, welches er ihnen vorenthält (gegen letzteren Einwand spricht nicht Jer. 32, 40, da an dieser Stelle der Zusammenhang ein ganz anderer ist). Daher ist an der massorethischen Lesart und Accentuation festzuhalten, מורא metonymisch von der Ursache (statt

der Wirkung) zu verstehen und die Construction nach Gen. 48, 4 zu erklären: *ich verlieh sie* (das Leben und das Heil) *ihm als Hebel der Furcht*, nemlich der Furcht vor mir (Hitzig); Levi sollte sich durch die Güte Jehova's zur ehrerbietigen, kindlichen Furcht vor Jehova bestimmen lassen. Dieser Absicht Gottes entsprach denn auch Levi früher: er fürchtete ihn. Die Form נִחַת ist nicht Niph. von נָחַת (Reinke), sondern, wie Hiob 6, 21; Jes. 54, 14 zeigen, von חָתַת (Hitzig, vgl. Ew. §. 140a; Olsh. §. 263b). V. 6 führt das frühere gottesfürchtige Verhalten Levi's des Näheren aus. תּוֹרַת אֱמֶת (vgl. מִשְׁפַּט אֱמֶת Sach. 7, 9) ist diejenige Belehrung oder Unterweisung, welcher darum Sicherheit und Zuverlässigkeit eignet, weil sie sich an das Gesetz Jehova's als die alleinige und unverbrüchliche Richtschnur hält. Auf Levi's Lippen fand sich keine Verkehrtheit (vgl. Zeph. 3, 13; Jes. 53, 9; Apoc. 14, 5), d. h. niemals liess er sich in seinen Belehrungen aus Selbstsucht oder Parteilichkeit eine Verkehrung und Verdrehung des Gesetzes zu Schulden kommen. Das Femin. עַוְלָה ist nicht als Subject, sondern als Object zu נִמְצָא zu betrachten, vgl. Ges. §. 143, 1b; Ew. §. 295b. Der Ausdruck *mit Jehova wandeln* (vgl. Gen. 5, 22. 24; 6, 9), d. h. mit Jehova den Weg durch dieses Leben zurücklegen, „bezeichnet den innigsten Umgang und vertrautesten Verkehr mit Gott, gleichsam ein Wandeln an der Seite“ Gottes (Delitzsch, Genesis S. 225); a. u. St. ist dem Zusammenhang zufolge vornehmlich an das öffentliche amtliche Wandeln, an den Wandel im Berufsleben zu denken. Durch בְּשָׁלוֹם וּבְמִישׁוֹר wird die Zuständlichkeit ausgedrückt, in welcher sich Levi bei seinem Wandeln mit Jehova befand. In Betracht des damit verbundenen מִישׁוֹר kann שָׁלוֹם hier nicht den Zustand des Friedens bezeichnen; es bezeichnet aber auch wohl schwerlich die Gesinnung der Friedfertigkeit, sondern vielmehr nach 2 Kön. 20, 3; 2 Chron. 19, 9 als Synon. von תֹּם die sittliche *integritas animi et vitae.* Durch מִישׁוֹר wird die sittliche Verfassung eines Menschen ausgedrückt, welcher in seinem Thun und Lassen stets den geraden vorgezeichneten Weg einschlägt, ohne je auf Nebenwege abzubeugen, vgl. Jes. 11, 4; Ps. 26, 12;

45, 7; 67, 5 und besonders 1 Kön. 3, 6. Durch solche treue Ausrichtung seiner Berufspflichten, insbesondere durch seine sichere gesetzgemässe Unterweisung veranlasste er Viele, die bereits auf dem Wege zur Sünde und Schuld waren, oder auch bereits in Sünde und Schuld verfallen waren, zur Umkehr und Rückkehr auf den rechten Weg, vgl. Dan. 12, 3; Jes. 53, 11. In V. 7 zeigt der Prophet, was vordem Levi veranlasste, in solcher Weise, wie V. 6 ausgeführt hatte, das Gesetz Jehova's unter dem Volke zur Kenntniss, Anerkennung und Geltung zu bringen: es bestimmte ihn hiezu der Wille Jehova's, dass die Lippen des Priesters Erkenntniss bewahren sollen und das Volk gerade an ihn gewiesen ist, um sich Belehrung zu holen. Der Ausdruck שָׁמַר דַּעַת ist nicht mit Maurer zu erklären: *tueri legem recte intellectam,* d. h. dafür Sorge tragen, dass das Gesetz und sein richtiges Verständniss dem Volke nicht abhanden komme — in diesem Falle könnte der Artikel vor דַּעַת nicht wohl entbehrt werden —, sondern er ist zu erklären nach שֹׁמֵר תְּבוּנָה (Prov. 19, 8, vgl. שֹׁמֵר אֱמֻנִים Jes. 26, 2), somit in dem Sinne: sie sollen Acht haben auf Erkenntniss, damit sie ihnen nicht entschwinde, sondern ihnen immer gegenwärtig sey und von ihnen immer in Anwendung gebracht werden könne. Der Prophet meint natürlich diejenige Erkenntniss, welche allein den Namen Erkenntniss verdient und die Erkenntniss schlechthin ist, nemlich die Erkenntniss des Willens Jehova's, insbesondere insofern derselbe im Gesetze geoffenbart ist, vgl. Hos. 4, 6; Jes. 5, 13. Gerade die Lippen des Priesters werden als dasjenige genannt, was Erkenntniss bewahren soll, und nicht etwa das Herz des Priesters oder der Priester schlechtweg, weil Maleachi, wie besonders das Folgende zeigt, ein Bewahren der Erkenntniss im Auge hat, welches zu dem Ende geschieht, damit dieselbe von dem sie Bewahrenden weiter verbreitet werde. In וְתוֹרָה יְבַקְשׁוּ (über den Ausfall des Dagesch in ק vgl. Ges. §. 20, 3 b; Olsh. §. 82 a) steht תּוֹרָה natürlich in derselben Bedeutung wie V. 6, worauf es sich ja zurückbezieht, also nicht *Gesetz,* sondern *Unterweisung, Belehrung.* Als Wille Jehova's wird der Inhalt von V. 7 b ausgesprochen Lev. 10, 8—11;

Deut. 33, 9. 10; Ez. 44, 23. 24; vgl. auch Hag. 2, 11; Ez. 22, 26. Dass aber der Priester die Pflicht hat, auf rechte Erkenntniss zum Heile des Volkes zu halten, ist darin begründet, dass er nach Jehova's Absicht ein Bote Jehova's an die Menschen ist, indem er von Jehova durch seinen Beruf den Auftrag erhalten hat, den Menschen Jehova's Willen zu vermitteln und kund zu thun. Ausser u. St. wird der Ausdruck מַלְאַךְ ה׳ nur noch Hag. 1, 13 in Bezug auf Menschen (Propheten) gebraucht, sonst immer zur Bezeichnung des Engels, in welchem sich Jehova dem Menschen gegenüber sinnlich wahrnehmbar macht (über den Engel Jehova's siehe nachex. Proph. II, 59 ff.); doch vgl. auch den entsprechenden Ausdruck מַלְאָכִי Mal. 3, 1, ferner הַמַּלְאָךְ Koh. 5, 5 und die zweifelhafte Stelle Richt. 2, 1.

V. 8. 9. Ihr aber seyd abgewichen von dem Wege, habt Viele durch die Unterweisung zu Fall gebracht, habt den Bund Levi's zerstört, spricht Jehova der Heerschaaren. Und so mache auch ich euch verächtlich und niedrig vor allem Volke, dieweil ihr meine Wege nicht innehaltet und parteiisch seyd in der Unterweisung. In V. 8 erinnert der Prophet die derzeitigen Priester, wie ganz anders es mit ihnen stehe, als mit ihren frommen Vorfahren. Sie haben den Weg, welchen Jehova für das Thun und Lassen der Priester vorgeschrieben hat und den ihre Vorfahren einst auch wandelten, treulos verlassen; sie haben durch ihre heillose Belehrung über das, was nach dem Gesetze Jehova's Rechtens sey, bewirkt, dass Viele auf ihrem Lebenswege in Sünde, Schuld und Verderben stürzten. Zum Bilde des Fallens vgl. Jer. 6, 21; Ez. 32, 12; Hos. 14, 2; Jes. 3, 8; 2 Chron. 28, 23. Mit בַּתּוֹרָה kann nicht gesagt seyn wollen, wogegen die Fallenden anfielen, dass sie nemlich gegen das Gesetz sündigten (Fürst), sondern nur, wodurch sie zu Fall gebracht wurden, vgl. Jer. 6, 21. Da nun aber durch das Gesetz Niemand zu Fall gebracht wird, so darf בַּתּוֹרָה nicht übersetzt werden: *durch das Gesetz* (so z. B. Rückert, Umbreit, Gesenius), sondern man hat zu übersetzen: *durch die Belehrung* und

dabei an die von den Priestern gegebene Gesetzesbelehrung zu denken; es erhellt diess auch daraus, dass die vorliegende Aussage im Gegensatze steht zu V. 6a. Durch solch freventliches Verhalten haben sie den mit den Gliedern des Stammes Levi geschlossenen Bund (vgl. V. 5a), indem sie den aus diesem Bunde für sie erwachsenden Verpflichtungen nicht nachkommen, selbst zerstört. Zu שִׁחֵת vgl. Gen. 6, 17; 13, 10; Klagl. 2, 5. Unter לֵוִי hat man, da es mit dem Artikel versehen ist, nicht die Person des Patriarchen Levi, sondern dessen Nachkommenschaft zu verstehen, eigentlich *der Levite = die Leviten,* vgl. Num. 18, 23; Deut. 10, 8 und Deut. 17, 9. 18; 18, 1; 21, 5. Da die Priester den von Jehova mit ihnen geschlossenen Bund selbst zerstört haben, so versteht sich von selbst, dass fortan auch Jehova sich nicht mehr zur Einhaltung der Bestimmungen jenes Bundes verpflichtet fühlt; ja er wird nach V. 9 jetzt ebenso an den Priestern handeln, wie diese an ihm gehandelt haben. In V. 9 verkündigt nemlich der Prophet den Priestern nochmals (vgl. V. 2—4) die Folgen ihres von Cap. 1, 6 an gerügten und in V. 8 wiederholt zur Aussage gebrachten Verhaltens gegen Jehova: wie sie, die Diener Jehova's, durch all ihr Thun in der unerhörtesten Weise ihre Geringschätzung und Verachtung gegen diesen ihren Herrn an den Tag legten und ihn so zu einem Gegenstande der Verachtung unter dem Volke machten, so wird auch er sie durch die Strafgerichte, welche er nach V. 2. 3 über sie herabsendet, für ganz Israel zu einem Gegenstand der Verachtung machen, vgl. 1 Sam. 2, 30. Durch גַּם wird das Thun Jehova's in Wechselbezug gesetzt zu dem Thun der Priester. Zu שְׁפָלִים vgl. 2 Sam. 6, 22; Hiob 5, 11. Die Präp. לְ in לְכָל־הָעָם ist Zeichen des Dativs, insofern sie angibt, für wen = in wessen Augen die Priester niedrig und verachtet seyn werden, vgl. Prov. 24, 9.[1] In V. 9b wird

1) Statt לְכָל־הָעָם lesen viele Handschriften, LXX und Vulgata לְכָל־הָעַמִּים. In den Zusammenhang passt diese Lesart weit weniger gut als die massorethische; vielleicht ist sie daraus entstanden, dass man das vorausgehende אֶתְכֶם fälschlich nicht auf die Priester Israels, sondern auf die Israeliten überhaupt bezog.

abermals ausdrücklich hervorgehoben, dass was Jehova an den Priestern thut, nur die gerechte Vergeltung für ihr Verhalten gegen Jehova sey. Das verhältnissangebende כְּפִי אֲשֶׁר, eigentlich *demgemäss dass*, steht hier nicht, wie Sach. 2, 4 das abgekürzte כְּפִי, in folgerndem Sinne *so dass*, sondern in begründendem Sinne *dieweil*. Zu שָׁמַר דֶּרֶךְ ה' *den Weg Jehova's beobachten*, d. h. die dem Menschen bezüglich seines Wandels, seines Thuns und Lassens gegebenen Vorschriften Jehova's beobachten, vgl. Gen. 18, 19. In den letzten Worten von V. 9 wird בַּתּוֹרָה gewöhnlich und selbst von solchen, welche in V. 6. 7. 8 die Bedeutung *Unterweisung* annehmen, durch *in dem Gesetze* wiedergegeben (z. B. Rückert, Zunz, Hitzig, Umbreit, Reinke); allein בַּתּוֹרָה bezieht sich offenbar auf dieselbe Thätigkeit der Priester, welche der Prophet in den drei vorangehenden Versen im Auge hatte und ist daher auch hier ebenso wie dort, nemlich *Unterweisung*, zu übersetzen. Der Prophet macht den Priestern zum Vorwurf, dass sie bei Streithändeln, zu deren Schlichtung sie um Belehrung über das, was nach dem Gesetze Rechtens sey, angegangen werden, für die Vornehmen und Reichen, welche irgendwie Bestechung anzuwenden in der Lage sind, Partei ergreifen, vgl. Mich. 3, 11 כֹּהֲנֶיהָ בִּמְחִיר יורו. Solche Parteilichkeit war vom Gesetz auf's Strengste verpönt, vgl. Lev. 19, 15; Deut. 1, 17; 16, 19; 27, 25; — 33, 9. 10. Wie Lev. 19, 15; Ps. 82, 2; Prov. 18, 5 und sonst, ist die Redensart נָשָׂא פָּנִים (vgl. darüber zu Cap. 1, 8) hier im schlimmen Sinne gemeint: *Partei ergreifen, parteiisch seyn.*

Cap. 2, 10—16. Rüge wegen der Ehen mit Ausländerinnen und wegen grundloser Ehescheidungen.

V. 10—12. Haben wir alle nicht Einen Vater? Hat uns nicht Ein Gott geschaffen? Warum sind wir gegen einander treulos, den Bund unserer Väter entweihend? Treubruch ist begangen von Juda und Gräuel ist geschehen in Israel und Jerusalem: denn entweiht hat

Juda das Heiligthum Jehova's, welches er liebt, und hat die Tochter fremden Gottes gefreit. Ausrotten wolle Jehova dem Manne, der solches thut, Wachenden und Antwortenden aus den Zelten Jakob's und den, der Opfergabe bringen könnte Jehova der Heerschaaren. Mit V. 10 geht der Prophet zu einer neuen Rüge seiner Zeitgenossen über. Zwar wollen Sanctius, Grotius, Hebenstreit[1], Rosenmüller, Ackermann diesen Vers noch zum Vorausgehenden ziehen, indem sie annehmen, dass der Prophet hier, um die in V. 9 getadelte Sünde der Parteilichkeit und der Bedrückung der Armen in ihrer ganzen Grösse erscheinen zu lassen, darauf hinweise, dass diejenigen, gegen welche diese Sünde geübt werde, sogar Volks- und Religionsgenossen seyen. Allein das בָּגְדָה in V. 11 und dessgleichen בָּגַדְתָּה V. 14, יִבְגֹּד V. 15, תִּבְגֹּדוּ V. 16 sehen offenbar zurück auf das נִבְגַּד in V. 10, so dass V. 10 zu dem Folgenden zu ziehen ist. Der Inhalt des mit V. 10 beginnenden Abschnittes steht zu dem Vorausgehenden in keiner näheren Beziehung. Weder soll hier ein Beispiel von jenem Straucheln am Gesetze (V. 8) gegeben werden, denn es wird in V. 10—16 nirgends angedeutet, dass die Priester durch ihre schlimme Gesetzesbelehrung Ursache der hier gerügten Gesetzesübertretungen seyen; noch soll sich an die Vernichtung des Bundes Levi's durch die Priester (V. 8) die Verletzung des Bundes der Väter (V. 10) anreihen, denn weder ist die Vernichtung des Bundes Levi's in den vorangehenden Versen, noch die Verletzung des Bundes der Väter in dem mit V. 10 beginnenden Abschnitt der beherrschende Gesichtspunkt, unter welchen die betreffenden Rügen dort und hier gestellt wären (gegen van Til, Hitzig). Vielmehr beginnt hier, wie Cap. 1, 6 und Cap. 2, 17, ganz unvermittelt eine neue Gedankenreihe. Die Sünde, über welche der Prophet in V. 10—16 Jehova's Missfallen verkündigt,

1) J. Ch. Hebenstreit, *Malachiae prophetae, cum Targum Jonathanis et Radaki, Raschii et Aben-Esrae commentariis, interpretatio. Lipsiae* 1731 *sqq.*

ist das gottwidrige eheliche Verhalten, dessen sich nicht, wie der in Cap. 1, 6—2, 9 gerügten Versündigung, ausschliesslich oder doch vorzugsweise die Priester, sondern die Israeliten durchweg, auch die Priester eingeschlossen (Esr. 9, 1), schuldig gemacht haben. Israel sündigt wie gegen sich selbst, so auch gegen Jehova (V. 10), und zwar sowohl durch seine Eheschliessungen, indem es ausländische Weiber heirathet (V. 11. 12), als durch seine Eheführungen, indem unter seinen Gliedern die Ehescheidungen überhand nehmen (V. 13—16).[1] Man verdirbt sich das Verständniss der vorliegenden Verse, wenn man mit Hieronymus, Hitzig, Reinke, Haneberg u. A. annimmt, dass die Ehescheidung hier nur als die Folge der einreissenden Unsitte, Ausländerinnen zu heirathen, erscheine und dass sie nur, insofern sie Fremden zu Liebe Israelitinnen traf, scharf getadelt werde. Mag es auch öfter vorgekommen seyn, dass Einzelne ihren heidnischen Frauen zu Liebe die bisherigen israelitischen verstiessen, so hatte doch der Israelite, welchem ja Polygamie erlaubt war, nicht nöthig, die bisherige israelitische Gattin zu verstossen, um eine heidnische freien zu können. Da in V. 11. 12 der Ehescheidung nicht als Voraussetzung der gerügten Ehen mit Ausländerinnen und in V. 13–16 der Ehen mit Ausländerinnen nicht als Zweck der Ehescheidungen gedacht wird, so haben wir vielmehr anzunehmen, dass der Prophet ein Doppeltes gleicher Weise tadeln will: 1) die Ehen mit heidnischen Weibern schlechtweg, mögen sie nun von Ledigen oder Verheiratheten, und von letzteren unter Beibehaltung oder mit Verstossung der bisherigen israelitischen Gattin eingegangen werden; 2) die Ehescheidung schlechtweg, mag sie nun heidnischen Weibern zu Liebe oder aus anderem grundlosen Anlasse erfolgen. — Wie der Prophet Cap. 1, 2–5 die Grundthatsache, durch welche das Verhalten Israels zu Jehova normirt seyn soll, vorausgestellt hatte, um hieran eine rechte Grundlage für alles das zu gewinnen,

---

2) L. Cappellus deutet die VV. 10 ff. wunderlicher Weise dahin, dass der Prophet hier die Verwerfung Jesu durch die Juden weissage. Und ähnlich auch Coccejus.

was er in seinem Buche dem Volke zu sagen hat, und wie er dann wieder Cap. 1, 6 einen allgemein zugestandenen ethischen Satz vorausschickt, um daran von Cap. 1, 7 an das Verhalten der Priester zu messen, so stellt er auch jetzt wieder in V. 10a an die Spitze seiner Rede eine Frage, welche selbst von seinen Gegnern bejaht werden musste und durch deren Bejahung er einen Boden gewinnt, auf welchem er die Schuldigen in Israel, ohne dass sie etwas dagegen vorzubringen vermögen, rügen und ihre Sünden ihnen mit unerbittlicher Logik vorhalten kann. Die Fragen von V. 10a sind nemlich nicht als Entschuldigung derer, welche Ausländerinnen geheirathet hatten, zu fassen, so dass mit אָב אֶחָד Adam gemeint wäre und der Sinn entstände: auch unsere heidnischen Weiber sind ja unsere Schwestern und von Gott geschaffen (Junius, Tarnow); in diesem Falle wäre mit V. 10b nicht zu Recht zu kommen. Da sich אֲבֹתֵנוּ nur auf die Ahnherren des israelitischen Volkes beziehen kann und die Nachkommen dieser Ahnherren, also die Israeliten, in den Worten אִישׁ בְּאָחִיו als Brüder bezeichnet werden, diese Bezeichnung aber in offenbarem Bezuge zu der V. 10a behaupteten gemeinsamen Abstammung steht, so muss V. 10a von dem gottgesetzten Anfang, aus welchem das israelitische Volk hervorgegangen ist, verstanden werden. Wird aber mit V. 10a auf den gemeinsamen Ursprung aller Israeliten hingewiesen, so können die Fragen dieses Hemistichs nur Fragen des Propheten seyn, durch welche dieser an die Thatsache jenes allen Israeliten gemeinsamen Ursprungs erinnert, um dann an dieser Thatsache das derzeitige Verhalten der Israeliten gegen einander zu messen. Die Argumentationsweise ist hier eine ähnliche wie Hiob 31, 13—15, nur dass a. u. St. nicht auf den allgemein menschlichen, sondern auf den volksthümlichen Ursprung zurückgegangen wird. Wollte man nemlich annehmen, der Prophet gehe in V. 10a auf den allgemein menschlichen Ursprung der Israeliten zurück, so würde er zu viel und desshalb nichts beweisen. Denn auch die Heiden sind ja eben so wohl wie die Juden Geschöpfe Gottes (Jes. 45, 12; Jer. 27, 5); dem Propheten aber kommt es, wie das Folgende zeigt, in V. 10a gerade darauf

an, jene Gemeinsamkeit des Ursprungs aller Israeliten zu betonen, kraft deren sie zusammen eine einheitliche Familie bilden gegenüber den Heiden. Er hat daher bei בְּרָאָנוּ jene schöpferische Macht- und Gnadenthat Gottes im Auge, durch welche Jehova Israel als das auserwählte Volk und hinwiederum alle einzelnen Israeliten als die zusammengehörigen Glieder dieses mit dem heilsgeschichtlichen Berufe betrauten Volkes in's Daseyn gerufen hat. Demnach muss denn auch mit אָב אֶחָד derjenige Ahnherr gemeint seyn, auf welchen alle Israeliten ihren Ursprung als Glieder des auserwählten Volkes zurückzuführen haben. Als dieser Ahnherr kann nun entweder Abraham (Hieronymus, Calvin, Sanctius, Theiner, Ackermann, vgl. Jos. 24, 3; Jes. 51, 2; Joh. 8, 39) oder Gott (so die Meisten, vgl. Deut. 32, 6; Jes. 63, 16; 64, 7) bezeichnet seyn; an Jakob zu denken (Abrabanel, Münster, Drusius, Grotius, vgl. auch Pocock, Henry-Scott[1]) liegt ferne. Gegen die Beziehung auf Abraham scheint mir zwar der Umstand nicht entscheidend, dass Abraham vor Gott genannt wäre — denn der Verfasser konnte ja eine *climax ascendens* beabsichtigen —; wohl aber scheint mir die Beziehung auf Gott darum näher zu liegen, weil der Prophet selbst Cap. 1, 6 das Verhältniss Jehova's zu Israel als ein Vaterverhältniss dargestellt hatte und in V. 11 die Heidin als Tochter eines fremden Gottes bezeichnet. Stehen nun alle Israeliten infolge davon, dass Gott sie alle als Glieder des auserwählten Volkes in's Daseyn gerufen hat, in brüderlichem Verhältnisse zu einander, so muss demgemäss auch ihr Verhalten gegen einander ein brüderliches seyn: sie müssen als Brüder zusammenhalten und die Gemeinsamkeit ihres Geschlechtes gegenüber den draussen Stehenden aufrecht erhalten und wahren. Gegen diese Pflicht verfehlt sich Israel, wenn seine Glieder die Treue verletzen, welche sie einander schuldig sind als die zusammengehörigen und gegenseitig auf einander angewiesenen Glieder des theokratischen Volkes. Und als ein solcher Treubruch ist es anzusehen, sowohl wenn ein Israelite,

---

1) Henry *and* Scott, *commentary upon the holy Bible. London* 1837.

statt sich in Israel eine Gemahlin zu suchen, eine Heidin freit (vgl. בָּגְדָה V. 11), als wenn ein Israelite seine bisherige israelitische Gemahlin verstösst (vgl. שַׁלַּח V. 13; בָּגַדְתָּה V. 14; יִבְגֹּד V. 15; תִּבְגֹּדוּ V. 16). Die Form נבגד ist nach der Absicht des Propheten nicht als 3. Pers. Sing. Perfecti Niphal, sondern als 1. Pers. Plur. Imperf. Kal anzusehen: nicht desshalb freilich (gegen Hitzig), weil das Verb. בָּגַד kein transitives ist (vgl. נִכְבַּד von כָּבֵד), sondern darum, weil das Niphal sonst nicht vorkommt und ausserdem aus den Suffixis in בְּרָאָנוּ und אֲבֹתֵינוּ erhellt, dass der Prophet sich in das Israel, von welchem er in V. 10 redet, miteinrechnet. Die Punktatoren dagegen (und so auch schon Targum, Vulgata) betrachteten die Form נבגד, da sie dieselbe mit Pathach in der letzten Sylbe punktirten, während das Imperf. Kal dieses Verbums sonst immer Cholem in der letzten Sylbe hat (vgl. V. 15. 16), wahrscheinlich als Perf. Niphal; sie konnten sich nicht darein finden, dass der Prophet sich mit dem Volke zusammenschliesse, welchem er den Vorwurf der Treulosigkeit im Verhalten seiner Glieder zu einander macht, und die LXX sind sogar noch weiter gegangen, indem sie auch die Suffixa der 1. Person von לְכֻלָּנוּ, בְּרָאָנוּ und אֲבֹתֵינוּ in Suffixa der 2. Person verwandelten[1]; allein gleichwie eines Volkes Hoheit dem Haupte jedes einzelnen Gliedes einen Strahlenkranz verleiht, so lastet auch die Gesammtschuld eines Volkes auf dem Haupte eines jeden einzelnen Gliedes. Wenn Hitzig (und ähnlich auch Maurer) das Masculinum בְּאָחִיו unbequem findet, so hängt diess mit dem Missverständniss zusammen, als ob der Prophet eigentlich nur die zu Gunsten von Heidinnen vorkommenden Verstossungen israelitischer Frauen rügen wolle, daher auch mit אָחִיו eigentlich das israelitische Weib des אִישׁ im Auge habe, während er hier doch beides, die Ehe mit einer Heidin ebensowohl als die grundlose Scheidung von dem bisherigen Weibe, unter den allgemeinen

1) LXX: *οὐχὶ πατὴρ εἷς πάντων ὑμῶν; οὐχὶ θεὸς εἷς ἔκτισεν ὑμᾶς; τί ὅτι ἐγκατελίπετε ἕκαστος τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ τοῦ βεβηλῶσαι τὴν διαθήκην τῶν πατέρων ὑμῶν;*

Gesichtspunkt stellt, wonach sie als Verletzung der das Fremde abweisenden, das Einheimische zusammenhaltenden Treue erscheinen, welche die Israeliten als Glieder des auserwählten Volkes einander beweisen sollen. Durch die letzten Worte von V. 10 wird jedenfalls, wie man auch den Inf. mit לְ auflösen möge, der gegenseitige Treubruch als eine Entweihung des Bundes der Väter hingestellt. Zu dem Ausdruck בְּרִית אֲבֹתֵינוּ vgl. V. 8 בְּרִית הַלֵּוִי; es ist damit der Bund gemeint, durch welchen Jehova Israel einerseits aus der Menge der Völkerwelt auserwählte und zu seinem heiligen Eigenthumsvolke machte (Ex. 19, 5 f.), andererseits ihm aber auch bestimmte Verpflichtungen (das Gesetz) auferlegte, von deren gewissenhafter Erfüllung die Aufrechthaltung des Bundesverhältnisses abhängig seyn sollte; durch jede Uebertretung dieser Verpflichtungen vollzog daher der Uebertretende an seinem Theile eine Auflösung des Bundes. Als eine Uebertretung jener Bundespflichten ist es aber anzusehen, sowohl wenn ein Israelite eine Heidin heirathete, als wenn er sich von seinem Eheweibe trennte. Zwar waren nur die Ehen mit den Töchtern der auszurottenden kanaanitischen Völkerschaften im Gesetze ausdrücklich verboten (Ex. 34, 11—16; Deut. 7, 1—4); die Begründung aber, welche der Gesetzgeber diesem Verbote gab (Ex. 34, 16; Deut. 7, 4), beweist, dass überhaupt alle Ehen mit Ausländerinnen nicht nach seinem Sinne waren, insofern bei ihnen die Gefahr nahe lag, dass durch diese heidnischen Weiber Israel zu Abgötterei oder Götzendienst verführt werde (vgl. 1 Kön. 11, 1 f.). Und mögen nun auch schon in alter Zeit manche Ehen mit Nichtisraelitinnen geschlossen worden seyn, wie denn Mose selbst noch während des Wüstenaufenthaltes eine Kuschitin heirathete (vgl. Num. 12, 1 ff.), so waren diese Ehen doch nur dann mit der Intention des Gesetzes nicht unvereinbar, wenn diese Ausländerinnen sich offen zu Jehova, dem Gotte Israels, bekannten, wie uns diess z. B. von der Rahab (Richt. 2, 11 vgl. Matth. 1, 5) und Ruth (Ruth 1, 16) ausdrücklich berichtet wird. Im Allgemeinen aber mussten alle Ehen mit Ausländerinnen, auch wenn diese keine Kanaanitinnen waren, als wenn auch nicht

dem Buchstaben, so doch dem Geiste des Gesetzes widerstreitend erscheinen, so dass Esra's und Nehemia's Eifern gegen die heidnischen Frauen (Esra 9, 2 ff.; 10, 1 ff.; Neh. 13, 23—27) nicht als ein übergesetzlicher Rigorismus bezeichnet werden kann. Und ebenso verhielt es sich mit den Ehescheidungen. Zwar durfte der Mann sich von seinem Weibe infolge von עֶרְוַת דָּבָר scheiden (Deut. 24, 1 ff.); dass aber mit עֶרְוַת דָּבָר mehr als blos ein kleines körperliches Gebrechen oder Mangel an Schönheit gemeint sey, zeigt Deut. 23, 15; und ausserdem verstand sich von selbst, dass durch die Ehescheidung das Grundgesetz über das Verhalten eines Israeliten gegen seinen Nächsten Lev. 19, 18. 34 nicht verletzt werden durfte. Mit Recht sieht daher der Prophet in jenem gegenseitigen Treubruch der Israeliten unter einander, d. h. in den Ehen mit heidnischen Weibern und in den grundlosen Ehescheidungen eine Verletzung der Bestimmungen des von Jehova mit den Vätern geschlossenen Bundes. Das Verb. חִלֵּל bedeutet von seinem Wurzelbegriff *lösen* aus durchweg *die Heiligkeit einer Sache aufheben* oder *den Bestand einer heiligen Sache zerstören*, dann verallgemeinert *herabwürdigen*, *entehren*, vgl. Jes. 23, 9; Ez. 28, 7. Auch in der Redenart חִלֵּל בְּרִית hat es die Bedeutung *entheiligen* oder genauer *durch Entheiligung zerstören;* jeder Bund war nemlich schon infolge der Eidschwüre, unter denen er geschlossen wurde, etwas Heiliges, und vor allem musste Jehova's eigener Bund mit den Vätern als ein Heiligthum betrachtet werden. Gewöhnlich (so schon LXX und neuerdings besonders Maurer) fasst man unter Vergleichung von Am. 2, 7 die Präp. לְ in לְחַלֵּל als die Absicht oder den Zweck angebend: *um zu entheiligen.* Allein diess dürfte doch hier, wo der Prophet nicht sowohl, wie Am. 2, 7, Gerichtsankündigung motiviren, als vielmehr durch Vorhaltung der Sünde ermahnen will (vgl. die Frageform מַדּוּעַ נִבְגַּד אִישׁ בְּאָחִיו, ferner V. 15 b. 16 b), nicht ganz passend seyn. Der Infinitiv mit לְ ordnet eine Handlung in kurzer Zusammenfassung dem vorausgehenden Satze unter (Ew. §. 280 d); diess geschieht aber nicht blos in der Weise, dass er den Zweck des vorher Gesagten (Deut. 4, 5; 5, 12;

20, 19; 2 Sam. 19, 1), sondern häufig auch in der Weise, dass er entweder Mittel und Weise (Deut. 9, 18; Richt. 2, 17. 19; 1 Sam. 23, 7; Ps. 78, 18; 111, 6) oder auch die Folge angibt (2 Sam. 13, 2 לְהִתְחַלּוֹת; 1 Kön. 10, 9 לְתִתְּךָ). Letzteres ist mit Peschito, Vulgata, Luther, Hitzig, Reinke u. A. auch hier anzunehmen, also: *entheiligend* oder *indem wir hiedurch entheiligen.* — Den Vorwurf, welchen er in V. 10 gegen das Israel seiner Zeit erhoben hat, den Vorwurf gegenseitigen Treubruches und daraus resultirender Lösung des mit den Vätern geschlossenen Bundes begründet der Prophet zunächst in V. 11. 12 durch den Hinweis auf die in Israel statt habenden Ehen mit Heidinnen. Mit בָּגְדָה nimmt der Prophet das נִבְגַּד von V. 10 wieder auf und bekräftigt, dass in der That von Juda ein בְּגוֹד begangen worden sey. Da es ihm hier nur darauf ankommt, zu betheuern, dass von Juda wirklich nichts geringeres als ein בְּגוֹד begangen worden sey, so stellt er das Verbum absolut hin, ohne anzugeben, wer durch diesen Treubruch verletzt worden sey. Als den Verletzten aber kann er, wenn anders durch בָּגְדָה das נִבְגַּד von V. 10 wieder aufgenommen werden soll, nicht Jehova (so Hitzig, Reinke), sondern nur die einzelnen Glieder des Volkes meinen, also: die einzelnen Glieder Juda's haben unter einander Treubruch begangen (ähnlich Maurer). Gegen diese Erklärung spricht nicht, dass יְהוּדָה hier femininisch construirt ist; denn das Femininum des Präd. hat nicht darin seinen Grund, dass Juda hier als Jehova's Eheweib vorgestellt wäre (so Rosenmüller, Reinke), aber auch wohl schwerlich darin, dass Juda ein Collectivbegriff ist (Hitzig), sondern darin, dass das in seinen Einwohnern handelnd auftretende Land gemeint ist, vgl. Cap. 1, 4; Nah. 2, 1; Ps. 114, 2; 1 Sam. 17, 21; Hiob 1, 15. Unter welchen sittlichen Gesichtspunkt das zu rügende Thun Israels fällt, besagen die Worte: וְתוֹעֵבָה נֶעֶשְׂתָה וגו': es ist ein Abscheu in Jehova's Augen und steht auf gleicher Linie mit Götzendienst und Zauberei (vgl. Deut. 13, 13—15; 18, 9 ff.) oder mit Ehebruch und Blutschande (vgl. Ez. 22, 11). Mit Israel ist hier nicht ein besonderer Theil des Zwölfstämmevolkes, etwa das aus dem Exil

zurückgekehrte Benjamin gemeint (so z. B. Grotius), sondern Juda und Israel sind hier nur zwei des Parallelismus wegen gewählte verschiedene Bezeichnungen desselben Subjekts, vgl. Ps. 76, 2; 114, 2; Jes. 5, 7. Neben Juda oder Israel wird Jerusalem noch besonders genannt als Hauptstadt und Mittelpunkt des Volkes, vgl. Sach. 1, 12; 2, 2. 16; 8, 15; an u. St. mag Jerusalem wohl vorzugsweise desshalb besonders hervorgehoben seyn, weil der zu rügende Gräuel doppelt unverantwortlich erscheinen musste, wenn er sogar in Jerusalem angesichts des Tempels und des darin wohnenden Gottes verübt wurde. In V. 11b erweist der Prophet, dass er mit seiner Behauptung von V. 11a nicht zu viel gesagt habe, durch directe Nennung des begangenen Frevels. Von vorneherein abzuweisen sind hier die Uebersetzungen: *entweiht hat Juda das Heiligthum Jehova's, in welchem es Liebe erwies und eifrig sich hingab fremden Göttern* (LXX und ähnlich Peschito), oder: *die Heiligkeit Jehova's, welche es lieben sollte, und hat gefreit* (Junius, Piscator), oder: *die Heiligkeit Jehova's, welchen es vordem liebte, und hat gefreit* (de Dieu), oder: *derjenige hat Juda, das Heiligthum Jehova's, entweiht, welcher liebt und freit* (Venema), oder: *Juda entweiht das Heiligthum Jehova's, indem es liebt und freit* (Dathe, Bauer, Eichhorn, Theiner, Hesselberg). Alle diese unnatürlichen und zum Theil selbst gegen die sprachliche Möglichkeit verstossenden Auffassungen haben darin ihren Grund, dass man mit dem zur Aussage חִלֵּל יְהוּדָה gehörigen Objecte קֹדֶשׁ ה' אֲשֶׁר אָהֵב nicht zurecht kommen konnte. Was zunächst den Relativsatz anlangt, so ist es allein natürlich, אֲשֶׁר auf קֹדֶשׁ zu beziehen und als Subject zu אָהֵב Jehova anzusehen. Ist dem aber so, so kann hier mit קֹדֶשׁ ה' nicht wohl die Eigenschaft der Heiligkeit Jehova's gemeint seyn (so z. B. noch Henry-Scott); denn von dieser würde es sicher nicht blos heissen, dass Jehova sie liebe, sondern dass er auf deren thatsächliche Anerkennung und Verehrung eifersüchtig halte. Und aus dem gleichen Grunde kann auch nicht die *sanctificatio Domini* gemeint seyn (Grotius), zumal man eine *sanctificatio* zwar wohl unterlassen, aber nicht

profaniren kann. Ebensowenig ist aber auch an das h. Land zu denken (Bunsen), denn nicht erst durch ihre Vermählungen mit Israeliten wurden die Heidinnen in das h. Land hereingebracht, dieselben wohnten ja zur Zeit Maleachi's schon ohnediess darin; — oder an den Tempel und dessen Religion (L. Osiander, Ewald, Reinke), denn zum Tempel standen die Ehen mit Ausländerinnen jedenfalls nur in einem sehr entfernten Bezuge und auf die Religion des Tempels passt nicht recht die Aussage אֲשֶׁר אָהֵב, abgesehen davon, dass der classisch-moderne Begriff Religion dem alten Testamente fremd ist. Unter dem קֹדֶשׁ ה' die Stiftung des heiligen Ehestandes oder diesen selbst zu verstehen (Kimchi, Vatablus, Drusius, Gebhardi[1]), ist vollends unthunlich, da die alttest. Sprache für den Abstractivbegriff Ehestand (später אִישׁוּת, זִוּוּג) kein eigenes Wort besitzt, geschweige dass er ihn als קֹדֶשׁ, welches Wort überhaupt nie von Zuständen, Verhältnissen oder Handlungen, sondern immer nur von concreten Dingen und Personen oder von der Eigenschaft der Heiligkeit gebraucht wird, bezeichnet hätte. Beachten wir, dass die Sünde, welche der Prophet dem Israel seiner Zeit vorhalten muss, nach V. 10bα eine solche war, welche die einzelnen Glieder des Volkes gegenseitig wider einander begingen, Israel also an sich selber verübte, und erinnern wir uns weiter daran, dass Israel als von Jehova aus der Völkerwelt erwählt ein ihm heiliges Volk, ein Heiligthum Jehova's heisst (Lev. 20, 26; Deut. 7, 6; 14, 2; Jer. 2, 3; Ps. 114, 2; Esr. 9, 2), welches Jehova lieb hat (Ps. 47, 5), so wird es am Nächsten liegen, unter קֹדֶשׁ ה' a. u. St. Israel zu verstehen, insofern es das von Jehova erwählte und geliebte Volk ist (Targum, Raschi, Aben Esra, J. D. Michaelis, Rosenmüller, Eichhorn, Theiner, Ackermann, Schmieder, Schlier): durch den Frevel, den es begangen, hat Juda, d. i. die zurückgekehrte Exulantengemeinde, in welcher die Glieder des Stammes Juda überwogen, sich selbst als eine von Jehova erkorene und geliebte heilige Gemeinde negirt, sich selbst

1) B. H. Gebhardi, Erklärung der drey letzten Propheten. Braunschweig 1728.

als Heiligthum Jehova's profanirt (zum Ausdruck vgl. Lev. 19, 8; 22, 15; Num. 18, 32; Jes. 43, 28). Bei קֹדֶשׁ ה' speciell an die israelitischen Eheweiber zu denken (so **Hitzig**, **Maurer**), liegt nach V. 10 bα an und für sich schon ferne und wäre nur dann möglich, wenn der Prophet bereits in V. 11. 12 die grundlosen Ehescheidungen rügen wollte. Wodurch Juda nun diese Profanirung seiner selbst nach seinem heiligen Bestande vollbracht hat, besagen die parataktisch angeschlossenen Worte וּבָעַל בַּת־אֵל נֵכָר: Juda hat in seinen einzelnen Gliedern fremden Gottes Tochter gefreit, vgl. Esr. 9, 2 ff.; 10, 1 ff.; Neh. 13, 23 ff. und S. 91 f. Mit dem Ausdruck *fremden Gottes Tochter* wird die Heidin als Verehrerin eines fremden Gottes bezeichnet, jedoch nicht in der Meinung, als ob sie in ähnlicher Weise von dem fremden Gotte in's Daseyn gerufen wäre, wie Israel von Jehova, sondern insofern sie es zu seyn wähnt und sich dafür ausgiebt, vgl. Jer. 2, 27. — In V. 12 verkündet der Prophet das Gericht Jehova's über einen jeden, welcher diesen Frevel begeht. Indem er aber nicht den Indicativus Imperfecti יַכְרִית, sondern den Jussivus יַכְרֵת gebraucht, spricht er die Verhängung des Gerichtes zunächst als seinen persönlichen Wunsch aus, jedoch in der festen Ueberzeugung, dass er auch zum Aussprechen dieses Wunsches durch den Geist Jehova's getrieben sey und es daher an dessen Realisirung nicht fehlen werde. Schwierigkeit bereitet hier das Object עֵר וְעֹנֶה, zwei Wörter, welche in dieser Verbindung sonst nicht vorkommen. Aus dem Zusammenhange erhellt, dass, wie auch von fast allen Auslegern anerkannt ist, damit die Nachkommenschaft des Frevlers gemeint seyn muss.[1] In welchem

---

1) Ausgenommen sind ausser **Junius**, **Marckius**, **de Dieu** vor allen die LXX, welche übersetzen: *ἐξολοθρεύσει κύριος τὸν ἄνθρωπον τὸν ποιοῦντα ταῦτα, ἕως καὶ ταπεινωθῇ ἐκ σκηνωμάτων Ἰακὼβ καὶ ἐκ προσαγόντων κτλ.* Sie fassten also לָאִישׁ als Objectsbezeichnung (so auch **Vulgata**, **Capellus**, **Grotius**, **Eichhorn** u. A.) und lasen dann עד יענה (עַד יֵעָנֶה) oder, wenn das *καὶ* nach *ἕως* nicht von ihnen frei eingeschaltet ist, עד ויענה (עַד לְעַנּוֹת). Wäre לָאִישׁ wirklich als Object zu יַכְרֵת zu beziehen, so müsste vor

Sinne diese aber so bezeichnet wird, ist streitig. Nach der häufigen Sitte, durch Gegensätze die Gesammtheit zu bezeichnen (F.E.Ch.Dietrich, Abhandlungen zur hebr. Grammatik S. 201 ff.), vgl. z. B. עָצוּר וְעָזוּב Deut. 32, 36 (und hiezu die sehr gründliche und instructive Auseinandersetzung von A. Kamphausen, das Lied Moses S. 183 ff.) oder שֹׁגֵג וּמַשְׁגֶּה Hiob 12, 16, wollen Manche auch in עֵר וְעֹנֶה einen Gegensatz sehen. So übersetzen, zum Theil unter Vergleichung des arab. لَا نَاعٍ وَلَا مُجِيبٌ *neque clamans neque respondens i. e. nemo vivus,* J. D. Michaelis, *supplementa ad lexica hebr. pag.* 1873, und deutsche Uebersetzung des A. T. XI, 107. 221, Gesenius, *thes. pag.* 1004, Rosenmüller, Maurer, Reinke: *der Wachende* oder *Wache Stehende und der Antwortende;* Münster, Fürst, Dietrich (in Gesenius' Handwörterb. S. 642): *der Rufende (Aufweckende) und der Antwortende;* Vulgata, Raschi, Luther, Pocock, Hebenstreit, Henry-Scott: *Lehrer und Schüler;* Eichhorn (ähnlich Calvin): *Beamter und Mann niederen Standes.* Was zunächst die letzte Uebersetzung anlangt, so lässt sie sich gar nicht rechtfertigen, da weder עוּר *aufwachen* im Sinne von שָׁמַר *Wache halten*, *Wächter seyn* gefasst, noch das Antwortgeben als Merkmal eines Mannes von niederem Stande betrachtet werden kann. Die Uebersetzung *Lehrer und Schüler* hat nicht zur Voraussetzung, dass man עַד statt עֵר lese (gegen Umbreit), sondern nur, dass man das Verb. עוּר in transitivem Sinne *excitare* fasse, vgl. *Sanhedrin fol.* 82 a: *Ist der, welcher solches thut, ein Gelehrter, so wird er keinen Lehrer* (עֵר) *haben unter den Weisen und keinen Antwortenden unter den Schülern; ist er ein Priester, so wird er keinen Sohn haben, welcher Opfer darbringt dem Herrn Zebaoth,* und Hebenstreit: *doctor, qui interrogando et adhortando excitat; discipulus, cujus est, ad quaesita magistri respondere.* Da aber

עֵר וְעֹנֶה — denn die Texteslesart, so schwierig sie auch ist, muss als allein einen angemessenen Sinn gebend beibehalten werden — die Präp. לְ oder wenigstens der Artikel wiederholt seyn.

die transitive Bedeutung des Verb. עוּר sich im Hebr. nur in dem Keri von Hiob 41, 2 findet (vgl. jedoch hiezu Delitzsch's Hiob S. 493), so ist dieselbe zum Mindesten von vorneherein zweifelhaft und a. u. St. sie anzunehmen um so bedenklicher, als das Verhältniss des Lehrers zum Schüler sonst nirgends als das eines *excitator* zum *respondens* dargestellt wird. Die Nothwendigkeit, עֵר in transitivem Sinne fassen zu müssen, lässt auch die Uebersetzung *clamans (suscitans) et respondens* als jedenfalls zweifelhaft erscheinen. Gegen die Uebersetzung *vigil et respondens* aber ist der Einwand Hitzig's zutreffend, dass der עֵר desshalb noch kein שֹׁמֵר sey. Hiezu kommt, dass die Bezeichnung der Nachkommenschaft als *vigil et respondens* nur dann natürlich wäre, wenn der Prophet hätte voraussetzen können, dass die Nachkommen des אִישׁ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂנָּה hätten sämmtlich Tempelwächter werden sollen, welche sich durch gegenseitige Zurufe und Antworten wach erhalten; und ebenso wäre die Uebersetzung *Lehrer und Schüler* nur dann natürlich, wenn man annehmen dürfte, dass die Nachkommen eines solchen Mannes bestimmt worden wären, Lehrer oder wenigstens Schüler einer Unterrichtsanstalt zu werden. Gleichmässig aber endlich spricht gegen alle angeführten Uebersetzungen, dass die folgenden Worte וּמַגִּישׁ מִנְחָה וגו' deutlich auf einer Linie stehen mit עֵר וְעֹנֶה, mit diesen Theil Eines Ganzen seyn müssen und somit die Worte עֵר וְעֹנֶה nicht bereits die Gesammtheit des Objectes von יַכְרֵת nach der Mannichfaltigkeit seiner Theile zur Aussage bringen können. Eben dieser Grund lässt auch die Uebersetzung *Sohn und Enkel*, d. i. *die ganze Nachkommenschaft*, wozu zu vergleichen die ähnlich alliterirenden Wörter נִין וָנֶכֶד Hiob 18, 19; שֵׁם וּשְׁאָר Jes. 14, 22 (Targum, Peschito, Aben Esra, Abrabanel, Zunz, Ewald, Bunsen), als unthunlich erscheinen, abgesehen davon, dass die Uebersetzung des עֵר mit *Sohn* durch Vergleichung des arabischen غُلَامٌ = غُلْمٌ *adolescens*, *juvenis* (nicht *filius*) so schlecht als möglich, die Uebersetzung des עֹנֶה aber mit *Enkel* durch gar nichts gerechtfertigt wäre. Und derselbe Grund macht endlich

auch die scheinbarere Annahme unmöglich, dass עֵר וְעֹנֶה Bezeichnung der Lebendigen sey im Gegensatz zu denen, welche den Todesschlaf schlafen, vgl. Ps. 13, 5; 94, 17; Hiob 3, 13; 14, 12 (Kimchi, Vatablus, Hitzig), und die wunderliche Annahme Umbreit's, dass mit עֵר וְעֹנֶה hier der Mensch im allgemeinsten Sinne bezeichnet seyn solle im Gegensatz zum Thiere, welches zwar wohl aufwache, aber keine Antwort gebe. Den an den bisherigen Erklärungen hervorgehobenen Uebelstand vermeidet Marckius, indem er nach Junius' Vorgang (vgl. auch die verwandte Erklärung von de Dieu und Amelius I, 374) unter עֵר וְעֹנֶה *omnem defensorem et adjutorem corporalem* und unter מַגִּישׁ מִנְחָה וגו' *omnem patronum spiritualem* versteht. Ist nun aber schon der עֵר nicht ohne Weiteres ein שֹׁמֵר, so wird vollends der עֹנֶה nicht ohne Weiteres von einem solchen verstanden werden können, welcher den Feinden entgegnet im Thore (Ps. 127, 5), und noch weniger von einem solchen, welcher, wenn er zu Hülfe gerufen wird, dem Hülfeflehenden bereitwillig antwortet. Halten wir daran fest, dass der עֵר וְעֹנֶה וּמַגִּישׁ מִנְחָה dem אִישׁ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂנָּה angehört und dass das ihm Angehörige durch die fraglichen Worte nach der Mannichfaltigkeit seiner Beziehungen oder vermittelst Aufzählung der einzelnen Theile bezeichnet wird, so dürfte es am Nächsten liegen, unter jenen Worten die gesammte Nachkommenschaft zu verstehen: das Kind auf der ersten Stufe seiner Entwicklung, wo es das ihm innewohnende Leben nur erst dadurch verräth, dass es aus seinem gewöhnlichen starren, todtenähnlichen Schlummer bisweilen aufwacht (עֵר); das bereits weiter entwickelte Kind, welches schon Rede und Antwort zu geben vermag (עֹנֶה); den zum Jüngling und Mann herangereiften Nachkommen, welcher als selbstständig gewordenes Glied der Gemeinde Jehova Opfergabe zu bringen vermöchte (וּמַגִּישׁ מִנְחָה). Dem Manne, welcher eine Heidin heirathet, wünscht also der Prophet, dass ihm Jehova die in solcher Ehe erzeugte Nachkommenschaft sterben lassen möge entweder noch im zarten Kindesalter oder in früher Jugend oder doch jedenfalls, wenn sie zur Selbstständigkeit innerhalb der Ge-

meinde Jehova's heranreift. Das Suff. Fem. in יַעֲשֶׂנָּה ist neutrisch zu fassen und bezieht sich auf den in V. 11b gerügten Frevel. Die Worte מֵאָהֳלֵי יַעֲקֹב (vgl. 1 Kön. 8, 66; Sach. 12, 7) gehören nicht zu עֵר וְעֹנֶה, sondern zu יַכְרֵת. V. 12b auf den Priesterstand zu beziehen (Hitzig u. A.), ist für uns nach dem Bisherigen unmöglich.

V. 13—16. Und diess thut ihr zum Zweiten: ihr bedeckt mit Thränen den Altar Jehova's, mit Weinen und Seufzen, so dass er sich nicht mehr hinwendet zur Opfergabe und Wohlgefälliges aus eurer Hand annimmt. Und ihr sprecht: wesshalb? Desshalb, weil Jehova als Zeuge aufgetreten ist zwischen dir und dem Weibe deiner Jugend, welches du treulos verlassen hast, während es doch deine Genossin und das Weib deines Bundes ist. Und Keiner that es je, der noch einen Rest von Geist hatte. Und was that der Eine? Samen Gottes suchte er! So sollt ihr nun euch hüten vermöge eures Geistes, und an dem Weibe deiner Jugend handle nicht treulos. Denn ich hasse Scheidung, spricht Jehova, der Gott Israels, und Frevel bedeckt sein Gewand, spricht Jehova der Heerschaaren; so sollt ihr euch nun hüten vermöge eures Geistes und nicht treulos handeln. Den Vorwurf gegenseitiger Treulosigkeit, welchen der Prophet in V. 10 gegen das Israel seiner Zeit erhoben hat, begründet er in diesen Versen durch den Hinweis auf die überhandnehmenden gottverhassten Ehescheidungen. Da diese Begründung als zweite zu der in V. 11. 12 enthaltenen ersten hinzutritt, so ist שֵׁנִית V. 12 in seiner nächstliegenden Bedeutung *als zweites* = *zum zweiten* festzuhalten und nicht etwa mit Hesselberg von der Annahme aus, dass der Prophet zur Zeit Nehemia's wirke (Neh. 13, 23 ff.) und auf das Esr. 9, 1 ff. Erzählte zurückblicke, durch *zum zweitenmale, wiederum* zu übersetzen oder mit LXX (*καὶ ταῦτα ἃ ἐμίσουν ἐποιεῖτε*) שנית zu lesen שֹׂנֵית oder שְׂנֵית. Der Inf. constr. כַּסּוֹת mit seinem Zubehör ist erklärende Entfaltung des זֹאת, vgl.

Ps. 27, 4; Jes. 1, 12. Den Altar Jehova's bedecken die Israeliten mit Thränen u. s. w., indem sie durch ihre Untreue gegen ihre Eheweiber die Veranlassung sind, dass diese weinend in das Heiligthum Jehova's eilen, um dort an der Stätte seiner irdischen Gegenwart ihr Herz vor ihm auszuschütten, ihm ihre Noth zu klagen und von ihm Hülfe zu erflehen. Da die verstossenen Eheweiber ihre Zuflucht zu Jehova nehmen, so müssen sie Israelitinnen, und zwar fromme Israelitinnen seyn. Hiedurch wird die Annahme Ewald's und Meier's ausgeschlossen, dass der Prophet hier gegen das rücksichtslose Gebot Esra's und Nehemia's, alle ausländischen Weiber zu entfernen (Esr. 9, 1 ff.; Neh. 13, 23 ff.), opponiren wolle. Was die Folge jener Treulosigkeit sey, zeigt V. 13 b. Dadurch, dass die Israeliten ihre Weiber durch schnöde Verstossung nöthigen, die Stätte der irdischen Gegenwart Jehova's mit ihren anklagenden Thränen zu bedecken, dadurch ist diese in Jehova's Augen jetzt entweiht und unrein; und so wendet sich Jehova nun auch nicht mehr gnädig und segnend der Opfergabe zu, die sie ihm dort darbringen, und nimmt aus ihren Händen keine Spende mehr entgegen, welche ihm wohlgefällig wäre. Wie sie den Bund mit dem Weibe der Jugend muthwillig gebrochen haben, so wendet sich nun auch Jehova zürnend von den Mitteln weg, durch welche sie ihr Bundesverhältniss mit ihm noch glauben aufrecht erhalten zu können und zu dürfen, — er betrachtet nun auch den mit ihm geschlossenen Bund als gebrochen. Ueber die doppelte Negation in מֵאֵין (eigentlich: *so dass nicht kein Hinwenden stattfindet*), durch welche eine leise Steigerung der einfachen Negation ausgedrückt wird, vgl. Ges. Lehrgb. §. 224, 4 Anm. 2; Ew. §. 323 a. Zu פָּנָה, *sich gnädig hinwenden* zu einer Opfergabe = sie freundlich aufnehmen durch Segnung des Darbringers vgl. Num. 16, 15; Gen. 4, 4 f. Die Präposition ל in וְלָקַחַת drückt nur die Bezüglichkeit des Inf. קַחַת zu oder die Unterordnung desselben unter מֵאֵין aus; ihre Anwendung schien wohl desshalb hier wünschenswerth, weil der Inf. קַחַת bereits in ziemliche Entfernung von מֵאֵין zu stehen kam. Das Nomen רָצוֹן steht hier als Abstractum pro concreto: *der Gegenstand des Wohl-*

gefallens, die wohlgefällige Gabe, vgl. Prov. 10, 32; 12, 22. — Obwohl der Prophet in V. 13a deutlich genug gesagt hat, wesshalb Jehova an den Opfern Israels kein Wohlgefallen mehr finden könne, so geben sich die Angeredeten doch den Anschein, als sähen sie den Grund hievon in keiner Weise ein, und fragen daher in V. 14a nach diesem Grunde. Infolgedess nennt ihn der Prophet in V. 14b mit unzweideutigen Worten, durch den Gebrauch der 2. Pers. Sing. einem jeden Einzelnen seine Schuld sonderlich bezeugend. Die Verbindung עַל כִּי statt עַל אֲשֶׁר ist selten, doch vgl. Deut. 31, 17; Richt. 3, 12; Jer. 4, 28; Ps. 139, 14. Die Worte עַל כִּי־ה' הֵעִיד וגו' werden gewöhnlieh übersetzt: *weil Jehova Zeuge gewesen ist zwischen dir u. s. w.*, und darauf bezogen, dass vor Jehova als Zeugen der Ehebund unter gegenseitigen Zusagen geschlossen worden sey, vgl. z. B. Pocock, Rosenmüller, Hitzig, Ewald, Maurer, Reinke. Dass aber bei den alten Israeliten die Ehe durch gegenseitiges Treugelöbniss geschlossen worden sey oder auch nur ein solches bei der Eheschliessung stattgefunden habe, ist gänzlich unerweislich und unwahrscheinlich, da der Bräutigam sich seine Braut lediglich von deren Eltern oder Familie erwerben musste und, wenn diese zur Hingabe des Mädchens vermocht worden waren, die Ehe eben hiemit schon geschlossen war und nur noch mit einem feierlichen Mahle eingeweiht wurde. Von Verhandlungen zwischen Bräutigam und Braut, gegenseitigen Versprechungen der Treue u. s. w. ist nichts bekannt; die Treue lag dem Manne und ebenso dem Weibe, nachdem es von seinen Eltern verlobt worden, als sittliche und in vieler Hinsicht auch bürgerliche Pflicht ob. Auf Gen. 31, 49. 50 kann man sich hiegegen nicht berufen; denn dort handelt es sich weder um Treugelübde von Brautleuten, noch um eine Eheschliessung, sondern um ein Bündniss zwischen einem Schwiegervater und einem Schwiegersohne, durch welches Bündniss viele Jahre nach geschlossener Ehe unter anderem festgesetzt wurde, wie der in weite Ferne ziehende Schwiegersohn sich gegen seine Frauen verhalten solle. Sehen wir auf den Sinn, in welchem der Ausdruck וְהָיִיתִי עֵד מְמַהֵר Mal. 3, 5 vorkommt, so wird es

näher liegen, mit Gesenius, Umbreit zu übersetzen: *darum, dass Jehova Zeuge ist* oder mit Berücksichtigung des Perfects הֵעִיד : *als Zeuge aufgetreten ist* und diess davon zu verstehen, dass Jehova als rächender Zeuge dazwischen getreten sey in dem Verhältnisse zwischen dem treulosen Manne und der verstossenen Gattin. Diese letztere wird mit einem an das Gefühl des Mannes appellirenden Ausdrucke als das Weib seiner Jugend bezeichnet, als das Weib, welches er im Vollgefühle seiner Kraft sich gewählt und mit dem er bisher Freud und Leid gemeinschaftlich getragen hat, vgl. Jes. 54, 6; Prov. 5, 18; 2, 17. Der folgende Relativsatz ist grundangebend gemeint: *quippe in quam perfide egeris.* Die Massora merkt ausdrücklich an, dass בָּגַדְתָּה hier mit ה geschrieben sey. Mit Recht betrachten fast alle Ausleger und Lexicographen als die Grundbedeutung des Verb. בָּגַד *versteckt, heimtückisch, treulos handeln* und verstehen es a. u. St. davon, dass der Mann, sein Weib verstossend, die eheliche Treue brach. Nur v. Hofmann, Schriftbew. II, 2 S. 398 ff. vgl. I, 483 f., hält für die Grundbedeutung *eine Friedensverletzung, einen Gemeinschaftsbruch begehen* und deutet es zufolge seiner irrigen Auffassung von V. 16 a. u. St. und in V. 15. 16 von thätlichen Misshandlungen, welche sich die Ehemänner gegen ihre Frauen erlaubten und wovon selbst Spuren auf den Kleidern der Misshandelnden zurückgeblieben seyen. Allein wenn zwar auch jede versteckte, treulose Handlung einen Friedensbruch in sich schliesst, so kann doch nicht jeder Friedensbruch, z. B. nicht jedes Bekriegen, nicht ein Herausfordern zum Kampfe als ein בּוֹגֵד bezeichnet werden, und die Beziehung des Ausdrucks auf gröbliche Misshandlung passt a. u. St. um so weniger, als sich bei ihr, wie sich bald zeigen wird, V. 15 und 16 in keiner Weise natürlich erklären lassen. Durch den folgenden Beziehungssatz וְהִיא חֲבֶרְתְּךָ וגו' (vgl. über diese Art Sätze Ew. §. 341) hebt der Prophet diejenigen Momente hervor, welche den Frevel der Treulosigkeit gegen das Eheweib in seiner vollen Grösse erscheinen lassen: das Weib der Jugend, welches der Treulose verstösst, ist für's erste seine Genossin, welche an alle dem, was der Mann seit seiner Vermählung that

und litt, ihren Antheil hatte und so mit seinem ganzen Seyn und Wesen gleichsam zur Einheit zusammengewachsen ist; und sie ist ferner das Weib, welches er als sein Ehegemahl zu haben und zu halten sich gegen ihre Eltern und damit auch gegen das Weib selbst bundesmässig verpflichtet hat. — V. 15, besonders V. 15a, ist eine wahre *crux interpretum.* Wie dunkel bereits den Alten der Sinn dieser Worte war, zeigen die Uebersetzungen der LXX: *καὶ οὐ καλὸν* [*οὐκ ἄλλος*] *ἐποίησε; καὶ ὑπόλειμμα πνεύματος αὐτοῦ. καὶ εἴπατε Τί ἄλλο ἢ σπέρμα ζητεῖ ὁ θεός;* des Targum: *Nonne unus fuit Abraham unicus, ex quo creatus est mundus? Et quid expetivit unus, nisi ut sibi exsurgeret soboles coram Domino?* der Peschito: *Annon fuit unus vir, cujus fuerunt reliquiae spirituum? unus postulavit semen a Deo.* Nur diess eine ist von vorneherein sicher, dass עָשָׂה Prädicat seyn muss. Als Subject hiezu betrachten nun Viele Gott, als Object אֶחָד, und fassen dann die ersten Worte entweder fragend: *Hat er nicht Einen* (Adam) *geschaffen, welchem der Rest des Geistes angehörte? Und was that der Eine? Und was suchte er in Bezug auf den Samen Gottes* = in Bezug auf das Weib? Gewiss nicht Täuschung und Beschimpfung! (Raschi), — oder: *Hat er nicht Einen* (den Adam, welcher mit Eva zusammen ja nur Ein Fleisch ausmachte) oder *Eines* (nur ein erstes Menschenpaar, Adam und Eva) *geschaffen, obwohl er noch Geist die Fülle hatte? Warum aber nur Einen* oder *Eines? Weil er Samen Gottes suchte* (Calvin, Cappellus, Martin[1], Pocock, Coccejus, van Til, Hebenstreit); — oder aber als affirmativen Satz: *Nicht Einen hat er geschaffen, und hatte dann einen Rest von Lebensodem übrig; und wozu hat er den Einen geschaffen? Indem er nach Samen Gottes strebte,* d. h. nicht hat Gott ursprünglich nur den Mann und später erst, blos weil er noch einen Rest von Lebensodem übrig hatte, auch das Weib geschaffen, sondern beide sind mit gleichen Ehren und mit gleicher Absicht Gottes Geschöpfe, indem er den Mann von vorneherein nur in der Absicht geschaffen hat, einen Samen Gottes zu er-

1) J. Martin, *Maleachi prophetarum ultimus. Groningae* 1658.

zielen (v. Hofmann). Dass Raschi's Deutung nicht richtig seyn könne, erhellt auf den ersten Blick; gegen Calvin und seine Nachfolger aber spricht, dass der Verfasser nicht erwarten konnte, der Leser werde bei אֶחָד an Adam mit Einschluss der Eva denken oder nach *Eines* noch den Begriff *Paar* suppliren. Und ebenso erscheint auch v. Hofmann's Erklärung wegen der unnatürlich vielen Ergänzungen, welche sie nothwendig macht, als unthunlich; sie erfordert nemlich, dass der Leser einerseits voraussetze, der Prophet wolle jetzt auf die Erschaffung des Weibes zurückgehen, und dann, dass der Leser bei den Worten וּשְׁאָר רוּחַ לוֹ sich hinzudenke: „was ihn veranlasst hätte, noch einen zweiten Menschen, das Weib, zu erschaffen.“ Ueberhaupt aber ist das Wort יְהוָה in V. 14 durch zu viele Zwischensätze, welche sämmtlich nicht auf dieses Wort zurücksehen, von V. 15 getrennt, als dass es noch als Subject zu עָשָׂה betrachtet werden könnte. Kann aber somit auch אֶחָד nicht Object seyn, so bleibt nur übrig, dieses Wort zum Subject von עָשָׂה zu machen. Unter אֶחָד verstehen dann Manche Gott und ergänzen als Object *sie*, nemlich entweder = das Weib, oder = den Mann und das Weib: *Und hat nicht Einer sie geschaffen und gehört ihm nicht der ganze Geist (der Rest des Geistes)? Und was sucht der Eine? Samen Gottes!* (Hieronymus, Ewald, Reinke, E. Meier, Böttcher, *de inferis pag.* 31 *sq.*; exegetisch-kritische Aehrenlese S. 40, wo er übrigens עָשָׂה punctirt). Mann und Weib nun, d. i. das erstgeschaffene Menschenpaar, kann unter keinen Umständen als Object von עָשָׂה angesehen werden, da von dem ersten Menschenpaare im Vorhergehenden nicht die Rede war. Das Weib der Jugend dagegen zum Objecte zu machen, ginge an und für sich recht wohl an, wenn sich nur die folgenden Worte וּשְׁאָר רוּחַ לוֹ passend einfügen wollten. Allein diess ist eben nicht der Fall. Denn sie können doch unmöglich als Grundangabe zum Vorausgehenden gezogen werden, so dass der Sinn entstünde: Gott hat wie den Mann so auch das Weib erschaffen, weil er nach der Erschaffung des Mannes noch übrigen Lebensgeist hatte (so Böttcher); Gott hat doch wohl auch nach der Erschaffung des Weibes noch einigen

Lebensodem übrig behalten, aus dem er zur Noth noch etliche Menschenpaare hätte schaffen können! Ewald fasst mit Berufung auf Zeph. 1, 4 שְׁאָר רוּחַ im Sinne von *der ganze Geist* (ebenso Reinke) und bezieht den Ausdruck darauf, dass auch nicht der kleinste Theil des menschlichen Geistes sich nach dem Tode der Rechenschaft und Strafe entziehen könne. Allein שְׁאָר bezeichnet niemals das Ganze bis zum letzten Reste, sondern nur den nach Wegnahme eines Theiles noch verbleibenden Rest; und auch Zeph. 1, 4 will der Ausdruck שְׁאָר הַבַּעַל nicht erklärt seyn: der gesammte Baal bis zum letzten Reste, sondern: das, was von Baal nach der reformatorischen Thätigkeit Josia's in Juda noch übrig geblieben ist. Eine Beziehung der fraglichen Worte aber auf das Gericht Gottes liegt so ferne als möglich; eher liessen sich dieselben noch mit Reinke darauf beziehen, dass der menschliche Geist, weil er Gotte angehört, sich auch Gotte gemäss verhalten solle. Kann sonach auch Gott nicht mit אֶחָד gemeint seyn, so muss es wohl einen Menschen bezeichnen. Zum Theil mit Beziehung auf Jes. 51, 2; Ez. 33, 24 glauben Manche, dass אֶחָד Bezeichnung Abrahams gewesen sey, und nehmen an, dass der Prophet seinen Volksgenossen, welche sich auf das Vorbild des Einzigen (das Verhältniss Abraham's zu Hagar) zu berufen suchten, schon mit den ersten Worten von V. 15a das Unbegründete dieser Berufung nachzuweisen suche: *Nicht that es der Eine, denn er hatte einen hohen Geist,* oder: *denn er hatte noch einen Rest des göttlichen Geistes* (Kimchi, Luther, Schmieder, Ackermann), oder: *obwohl er doch noch Lebenskraft übrig hatte* (Marckius, Hezel, vgl. auch J. D. Michaelis).[1] Allein die Stellen Jes. 51, 2; Ez. 33, 24 erweisen keineswegs die Möglichkeit, unter אֶחָד schlechtweg Abraham zu verstehen, denn an diesen Stellen wird von Abraham nur betont, dass er Einer gewesen sey im Gegensatz zu Vielen; wäre die vorliegende

1) In ähnlicher Weise deutet Clarius הָאֶחָד von Adam: *Adam non constitutum est facere sic, neque fecit, sed cum plus haberet spiritus ingenuitatis, uxorem non voluptatis causa habuit, sed ut semen susciperet ex ea.*

Auffassung richtig, so müsste es zum Mindesten heissen הָאֶחָד. Aus eben diesem Grunde darf man auch nicht mit Rückert übersetzen: *doch hat's nicht der Eine* (Abraham) *gethan, da noch übrig war Trieb an ihm?* oder mit Eichhorn, Theiner: *that's nicht der Einige? Und ihm ging's dennoch wohl?* In ähnlicher Weise fassen auch Dathe, Umbreit die ersten Worte von V. 15 a fragend (vgl. Ew. §. 324 a) und nehmen an, dass der Prophet den Einwurf, welchen seine Zeitgenossen gegen seine Rüge vorzubringen im Begriffe sind, ihnen gleichsam von den Lippen wegnehme, um ihn selbst auszusprechen, aber auch sofort zu widerlegen: *Aber hat es nicht Einer gethan, und es war ihm noch ein Rest des Lebensgeistes?* (Umbreit); *Nullusne hoc fecit salva virtute sua?* (Dathe). Auch bei dieser Fassung bezieht sich die Frage auf Abraham in seinem Verhältniss zu Hagar, nur dass אֶחָד diessmal sprachlich richtig gedeutet wird. Gleichwohl befriedigt doch auch sie nicht in alle Wege. Denn bei ihr bilden die Worte וּשְׁאָר רוּחַ לוֹ unüberwindliche Schwierigkeit, da רוּחַ weder *virtus* noch den Lebensgeist im Sinne von Trieb, Lebenskraft, Zeugungskraft bedeutet; und wollte man übersetzen: *Aber hat's nicht doch Einer gethan, dem noch ein Rest von Besinnung war?* so liesse sich nicht einsehen, warum diesem Einen (dem Abraham) nur ein Rest von Besinnung oder gesunder Vernunft zugeschrieben werde. Ein zugleich sprachlich unanstössiger und in den Zusammenhang tauglicher Sinn entsteht nur, wenn man die Worte וְלֹא־אֶחָד עָשָׂה nicht als Frage, sondern als einfache Aussage fasst. Freilich darf man dann weder das Object zu עָשָׂה so ergänzen, wie Aben Esra: *Keiner von euch thut, was Recht ist, und hat noch einen Rest gesunden Sinnes*, noch die folgenden Worte וּשְׁאָר רוּחַ לוֹ so contort erklären wie Abrabanel, J. H. Michaelis: *nicht blos ein Einziger von euch handelt in der Weise, so dass, was den Rest des Volkes anlangt, diesem Gottes Geist noch innewohnte.* Object ist vielmehr das in V. 14 gerügte Verhalten gegen das Eheweib, und die Worte וּשְׁאָר רוּחַ לוֹ geben an, unter welchen Verhältnissen das in den vorausgehenden drei Worten Ausgesagte statt habe (de Dieu, Rosenmüller,

Hitzig, Maurer, Bunsen, vgl. auch Zunz), also: *Und Keiner that es je, der noch einen Rest von Geist hatte.* Zu לֹא־אֶחָד vgl. Num. 16, 15; 2 Sam. 13, 30; 1 Kön. 8, 56. Mit רוּחַ ist hier nicht der Geist Jehova's gemeint (de Dieu), in welchem Falle die Beifügung des Genitivs יְהוָה zur Vermeidung von Doppeldeutigkeit nicht wohl hätte unterlassen werden können, sondern der menschliche Geist; nur hat man nicht speciell an den moralischen Sinn zu denken (so Hitzig, Maurer, Bunsen), welcher im Hebräischen nie durch das nackte רוּחַ bezeichnet wird, sondern an das menschliche Erkenntniss- und Willensvermögen überhaupt, die *mens* oder den *animus*, vgl. 1 Kön. 8, 5; Jes. 29, 24; Ex. 35, 21; Esr. 1, 1. Die grundlose Ehescheidung, die Entlassung des Weibes des Bundes stellt hienach der Prophet dadurch in ihrer abschreckenden Hässlichkeit dar, dass er von ihr behauptet, es habe sie nie Jemand begangen, der noch bei ungeschwächten Geisteskräften gewesen, dieselbe also immer ein Zeichen zerrütteten Sinnes bei dem sey, welcher sie begehe (vgl. Gen. 6, 3). Ist diess der Sinn von V. 15aα, so können wir V. 15aβ nun nicht mehr erklären: *In welcher Absicht schuf Gott das erste Menschenpaar? Um Samen Gottes zu erzielen!* oder: *Was erstrebte der Einzige* (Gott) bei der Erschaffung des Weibes? *Samen Gottes!* Ueberhaupt kann dann der Artikel in הָאֶחָד nicht auf das vorausgehende אֶחָד zurückweisen, aber ebenso wenig auch in unbestimmtem Sinne stehen, so dass הָאֶחָד so viel wäre als *unus aliquis* (so de Dieu, Rosenmüller), sondern er muss hindeuten auf einen bekannten Einzigen, welcher bei der Frage über Entlassung des Weibes leicht und mit einer gewissen Selbstverständlichkeit in Betracht kommen konnte. Dem geschieht sein Recht, wenn man (mit Hitzig, Maurer, Bunsen) annimmt, dass das Volk der in V. 15aα ausgesprochenen Behauptung des Propheten mit dem Hinweis auf Abraham's Verhalten gegen Hagar zu antworten geneigt war, indem diess denn doch ein Fall sey, in welchem Einer, dem gewiss nicht Zerrüttung des Sinnes zugeschrieben werden könne, treulos an seinem Weibe gehandelt habe. Diesen Einwurf nimmt der Prophet auf, um ihn näher zu

beleuchten und kurz nachzuweisen, wie das gegenwärtige Israel sich keineswegs mit dem Verhalten Abraham's decken könne. Mit dem in Anspruch genommenen Verhalten Abraham's kann nun aber nicht diess gemeint seyn, dass Abraham, als der Ehemann Sarah's, mit Hagar den Ismael erzeugte (so Maurer, Umbreit, Schmieder); denn Hagar wurde ja von Sarah selbst dem Abraham zugeführt (Gen. 16), auch durfte jeder Israelite sich mehrere Ehefrauen nehmen (vgl. Deut. 21, 15 ff.), und endlich zeigt V. 16aα, dass der Prophet hier nicht die Polygamie, sondern die Ehescheidung rügen will. Vielmehr beriefen sich, wie auch Hitzig und Bunsen annehmen, die Israeliten darauf, dass Abraham die Hagar, welche ja doch auch sein Weib gewesen sey, verstossen habe (Gen. 21). Mit Beziehung hierauf frägt der Prophet: und was that der Eine, auf welchen ihr euch berufen wollt? Als Prädicat ist bei וּמָה הָאֶחָד zu ergänzen עָשָׂה, vgl. Eccl. 2, 12; Richt. 18, 8. 18. Die Antwort lautet gemäss Gen. 21, 12, dass Abraham die von Gott ihm ausdrücklich verheissene Nachkommenschaft zu erreichen suchte. Dass nemlich Abraham die Hagar verstiess, geschah nicht aus fleischlichem Ueberdruss an ihr, sondern indem er durch Gehorsam gegen Gottes ausdrücklichen Befehl die Nachkommenschaft zu erlangen trachtete, auf welcher die Verheissung ruhte und von der Gott ausdrücklich bezeugte, dass sie ihm vermittelst des damals bereits entwöhnten Isaak zu Theil werden sollte, vgl. Gen. 21, 12: כִּי בְיִצְחָק יִקָּרֵא לְךָ זָרַע. — Da es sich nun mit der treulosen Verstossung des Eheweibes so verhält, wie V. 15a gesagt hat, da Niemand, der noch nicht ganz seiner Geisteskräfte verlustig gegangen ist, dieselbe sich zu Schulden kommen lässt und auch Abraham's Verhalten gegen Hagar sie in keiner Weise rechtfertigt, so sollen die Israeliten vermöge ihrer Geisteskräfte sich vor solchem Frevel hüten. Das Perfectum נִשְׁמַרְתֶּם darf hier darum, was der Zusammenhang zum unabweislichen Bedürfnisse macht, als Imperativ übersetzt werden, weil es durch ו consecutivum an V. 15a angeschlossen ist und hiedurch die Aussage von V. 15a als Folge des in V. 15a berichteten Thatbestandes auftritt, vgl. וְעָשִׂיתָ 1 Kön. 2, 6;

וְסָלַחְתָּ Ps. 25, 11 und ähnlich in einem Bedingungssatze וְהָלַכְתְּ אֶל־הַכֵּלִים וְשָׁתִית Ruth 2, 9. Da sich die Ermahnung von V. 15 b enge an den Inhalt von V. 15 a anschliesst, so liegt es am Nächsten, das Wort רוּחַ in V. 15 b in demselben Sinne zu fassen, wie in V. 15 a und somit von dem menschlichen Erkenntniss- und Willensvermögen, von der *mens* zu verstehen. Schwierigkeit bereitet nun aber die durch die Präp. בְּ bewerkstelligte Verbindung von רוּחֲכֶם mit dem Niph. נִשְׁמַרְתֶּם. Dieses בְּ kann bei נִשְׁמַר angeben, woran die Handlung des Sichinachtnehmens haftet, und zwar sowohl in dem Sinne, dass damit gesagt ist, wovor man sich in Obacht nimmt (2 Sam. 20, 10), als auch wessen Vortheil man bei dem Sichhüten im Auge hat (Jer. 17, 21); denn fälschlich wollen Ges. *thes. pag.* 1443 und Maurer das בְּ an letzterer Stelle als eine Art von Beschwörungspartikel (*per vitam vestram*) fassen, in welcher Bedeutung das hebr. בְּ nicht nachweisbar ist. Haben wir aber die Worte וּשְׁאָר רוּחַ לוֹ richtig erklärt und ist es von vorneherein wahrscheinlich, dass die vorliegende Mahnung auf jene Worte zurücksieht, so dürfen wir weder übersetzen: *darum hütet euch bei eurem Leben!* (Maurer), oder *für euer Leben* (Hitzig), oder *eurem Geiste zu gute* (Ewald), oder *mit eurem Triebe, Geschlechtstriebe* (Marckius), oder *vor eurem Zorne* (v. Hofmann), sondern wir haben das בְּ als בְּ instrumentale zu fassen (Piscator): vermittelst ihres Geistes, vermittelst ihres Erkenntniss- und Willensvermögens, dessen ungeschwächten Besitz sie sich ja doch zuschreiben, sollen sie sich vor jenem Frevel hüten, welchen noch nie Einer begangen hat, der sich noch einigermaassen des Besitzes seines Erkenntniss- und Willensvermögens rühmen konnte. In den letzten Worten ist nach dem vorausgehenden נְעוּרֶיךָ die 3. Person יִבְגֹּד auffällig. Hitzig (*und am Weibe deiner Jugend werde einer nicht treulos*) glaubt sich für diesen Wechsel der Person im nemlichen Satze auf Ps. 49, 20 (? Ps. 49, 19) als analoges Beispiel berufen zu können; allein Ps. 49, 19 gehört gar nicht hieher, da dort der Wechsel der Person nicht in dem nämlichen Satze, sondern in zwei Parallelgliedern, deren jedes einen selbstständigen Satz ausmacht,

stattfindet. Grössere Analogie würde noch das von Ew. §. 319 a angeführte Beispiel Lev. 2, 8 darbieten; vgl. auch Jes. 1, 29. Dass aber der Wechsel zwischen der zweiten und dritten Person gar keine Schwierigkeit habe, da sie beide hier unpersönlich gemeint seyen (Maurer), trifft nicht zu, da der Hebräer die Verschiedenheit der Person, welche wir allerdings durch den Gebrauch des unbestimmt persönlichen *man* verwischen können, recht wohl fühlen musste. Näher liegt es, mit Rückert, Zunz, Reinke, v. Hofmann רוּחֲכֶם als Subject von יִבְגֹּד anzusehen, da das Nomen רוּחַ wenigstens Hiob 41, 8; Koh. 1, 6, vgl. auch Ps. 51, 12, als Masculinum vorkommt. Immerhin aber bleibt es auffallend, dass diejenige Handlung, welche V. 14. 16 den Leuten selbst beigelegt wird, hier von deren Geist ausgesagt werden soll (Hitzig), zumal es unmittelbar vorher hiess, dass sie sich vermöge der ihnen eignenden Geisteskräfte davor hüten sollen. Man wird daher wohl mit LXX, Targum, Vulgata und einer Anzahl Codices statt der 3. Person יִבְגֹּד die 2. Person תִּבְגֹּד zu lesen haben. — In welchem Sinne sich V. 16 an V. 15 anschliesse, ist unter den Auslegern sehr streitig — die Peschito lässt die schwierigen Worte כִּי שָׂנֵא שַׁלַּח sogar geradezu weg — und hängt von der Construction der Worte in V. 16 a ab. Ewald, Reinke, E. Meier und wohl auch LXX sehen in V. 16 a eine Erklärung über die Folgen, welche eine aus Hass geschehende Scheidung vom Eheweibe mit sich führt; sie punctiren nemlich entweder den Inf. abs. שַׁלֵּחַ (Ewald, Reinke) oder das Perf. שִׁלַּח (Meier): *Wenn man aus Hass* (das Eheweib) *entlässt* — — — *so bedeckt man mit Grausamkeit sein Gewand.* Allein bei dieser Fassung treten die Worte: *spricht Jehova, der Gott Israels*, um so mehr störend zwischen Vordersatz und Nachsatz, als am Schlusse des letzteren die wesentlich gleichen Worte sich wiederholen und nicht abzusehen ist, was an dem Vordersatze der nachdrücklichen Versicherung, dass es Wort Jehova's sey, bedürftig seyn soll. Nach Anderen soll der Prophet hier auf Grund des Gesetzes (Deut. 24, 1 ff.) seinen Volksgenossen einerseits sagen, wie sie sich gegen das Eheweib, wenn es ihnen verhasst geworden ist,

verhalten sollen, und andererseits ihnen rügend vorhalten, wie sie im Widerspruch gegen diese Bestimmung des Gesetzes in Wirklichkeit handeln (Clarius, v. Hofmann, vgl. Drusius, Grotius); und wieder nach Anderen soll der Prophet denen gegenüber, welche sich gegen seine bisherigen Rügen darauf berufen, dass ja der Gott Israels (Deut. 24, 1 ff.) die Scheidung von einem verhasst gewordenen Eheweibe gestattet habe, erklären, wie Gott in Wirklichkeit zu solcher Scheidung stehe (Hieronymus, van Til, Schmieder, vgl. auch Sanctius, Dathe). In beiden Fällen fasst man die Worte כִּי שָׂנֵא שַׁלַּח אָמַר ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל und die Worte וְכִסָּה חָמָס עַל־לְבוּשׁוֹ אָמַר ה' צְבָאוֹת als Gegensätze und innerhalb des ersten Gliedes wieder כִּי שָׂנֵא als bedingenden Vordersatz (שָׂנֵא gewöhnlich als Adjectivum oder Participium angesehen), שַׁלַּח als Nachsatz und zwar entweder als 3. Pers. Imper. (Drusius, Rosenmüller, Ackermann, vgl. auch van Til, welcher שַׁלַּח als verstärkenden Inf. ansieht und dazu noch יְשַׁלַּח ergänzt), oder, da diess sprachlich nicht möglich ist, meist als 2. Pers. Imperativi (so schon LXX): *Wenn du hassest, so entlasse, spricht Jehova, der Gott Israels; aber man bedeckt mit Frevel sein Gewand, spricht Jehova der Heerschaaren.* Beide Erklärungen verstossen aber gegen den geschichtlichen Thatbestand. Nirgends hat Gott den Mann geheissen, sein Eheweib, wenn er keine Neigung mehr zu ihm empfindet, zu verstossen. Im Gegentheil, das Gesetz scheint als Regel anzunehmen, dass der Mann auch das Weib, welches seine Liebe verloren hat, behält, vgl. Deut. 21, 15 ff. Und auch Deut. 24, 1 ff. wird nicht zur Scheidung von einem verhasst gewordenen Weibe aufgefordert, damit dasselbe etwa vor schlimmer Misshandlung von Seiten seines Gatten bewahrt bleibe, sondern es wird nur vorausgesetzt, dass Scheidung vorkommen könne, aber auch nur dann vorkomme, wenn der Mann an seinem Weibe eine עֶרְוַת דָּבָר finde. Dass aber unter עֶרְוַת דָּבָר Schlimmeres zu verstehen sey, als so nichtige Scheidungsgründe, wie die Schule Hillel's sie zuliess, z. B. Anbrennenlassen des Essens (vgl. Lightfoot zu Matth. 5, 31), zeigt das Vorkommen dieses Aus-

drucks Deut. 23, 15, vgl. auch Jes. 20, 4; Ez. 23, 29. Dessgleichen wird auch im N. Testamente (Matth. 5, 31 f.; 19, 3 ff.; Marc. 10, 2—12) die Sache nicht so angesehen, als ob Gott im Gesetze die Scheidung eines Mannes von seinem verhasst gewordenen Eheweibe wünsche, sondern nur so, dass er sie zulasse, jedoch unter der Auflage, dass der entlassende Ehemann dem entlassenen Weibe einen Scheidebrief mitgebe. Ist es somit nicht möglich, das כִּי am Anfange von V. 16 als Bedingungspartikel anzusehen, so erübrigt nur, es als Begründungspartikel zu fassen, somit anzunehmen, dass der Prophet in V. 16 a die in V. 15 b ausgesprochene Mahnung begründen wolle. Dann muss aber die Form שַׁלַּח Inf. c. seyn und als Object zu שׂנא gehören. Will man nun nicht die Buchstaben שׂנא geradezu שֹׂנֵא punctiren, so muss doch jedenfalls שָׂנֵא als Participium nach Analogie von כָּבֵד, זָקֵן, יָשֵׁן, חָפֵץ (Cap. 3, 1), שָׁכֵחַ (z. B. Ps. 9, 18; Jes. 65, 11) gefasst werden. Denn wollte man שָׂנֵא als Perfectform ansehen und als Subject Jehova ergänzen: *denn er hasst Scheidung* (Aben Esra, J. H. Michaelis, Eichhorn, Zunz, Hitzig, Maurer, Schegg), so müsste diese Aussage, da sie Object des folgenden אָמַר ה' ist, als indirecte Rede gefasst werden (*denn er hasse Scheidung*), was gegen die Art hebräischen Styls ist. Vielmehr hat man als Subject אָנֹכִי zu ergänzen; in Participialsätzen wird nemlich das pronominale Subject, wo es sich aus dem Zusammenhange leicht von selbst ergänzt, gerne weggelassen, Gen. 32, 7; Ez. 13, 7; Nah. 1, 12; Sach. 9, 12; Esr. 7, 14. Hienach ist dann zu übersetzen: *denn ich hasse Scheidung* (Cappellus, J. D. Michaelis, Hezel, Theiner, Rückert, Umbreit). Als ein Wort Jehova's des Gottes Israels wird dieser Ausspruch bezeichnet im Gegensatz gegen die Götter der Heiden, als welche gegen Ehescheidungen unter ihren Verehrern nicht viel einzuwenden haben. Dass er aber so zu der Frage über Ehescheidung stehe, hat Jehova dadurch seinem Volke kundgethan, dass er seinem Gesetze zufolge die Ehe heilig gehalten wissen will und eine Scheidung nur unter der Voraussetzung, dass der Mann an seinem Weibe עֶרְוַת דָּבָר finde, geschehen

liess. Die folgenden Worte וְכִסָּה חָמָס עַל־לְבוּשׁוֹ können entweder ebenfalls wie שִׁלַּח in Abhängigkeit von כִּי שָׂנֵא stehen: *und dass man bedeckt mit Frevel sein Gewand* (Theiner) oder *und den, welcher mit Frevel bedeckt sein Gewand* (J. D. Michaelis, Hezel, Zunz, Hitzig, Maurer), oder auch dem שָׂנֵא coordinirt seyn: *und es bedeckt Frevel sein* (des Scheidenden) *Gewand* (Marckius) oder *und er* (der Scheidende) *bedeckt mit Frevel sein Gewand* (Rückert, Umbreit). Ein Unterordnungsverhältniss der fraglichen Worte zu כִּי שָׂנֵא ist nun aber darum unwahrscheinlich, weil dieselben durch das nachfolgende אָמַר ה׳ צְבָאוֹת bekräftigt werden, was mehr darauf hindeutet, dass sie eine selbstständige, dem כִּי שָׂנֵא שַׁלַּח coordinirte Aussage enthalten. Findet aber sonach Coordination statt, so liegt es näher, in den Worten וְכִסָּה חָמָס עַל־לְבוּשׁוֹ eine reine Angabe der Folge des שַׁלַּח zu erblicken (also: *und es bedeckt Frevel sein Gewand*), als eine Angabe dessen, was der sein Eheweib Entlassende eben damit thut, dass er es entlässt (*und er bedeckt mit Frevel sein Gewand*). Zur Construction vgl. dann Num. 16, 33; Ps. 106, 17; Hab. 2, 14. Vollzieht einer eine solche gottverhasste Scheidung von seinem Weibe, so ist die Folge, dass dieser חָמָס d. i. diese das ewige göttliche Recht verletzende Gewaltthat oder dieser Frevel ihm so unablöslich anhaftet, dass er sich selbst in seiner äusseren Erscheinung abprägt und auch diese unauslöschlich schändet. Zum Bilde vgl. Sach. 3, 4; Jes. 64, 5; Apok. 3, 4; 7, 14; diese Stellen zeigen, dass es der biblischen Darstellungsweise gemäss ist, die dem Menschen innerlich anhaftende und selbst in seiner Erscheinung sich widerspiegelnde Sünde durch das Bild eines befleckten Gewandes zu veranschaulichen.[1] Es liegt hienach durchaus keine Veranlassung vor, לְבוּשׁ a. u. St. unter Berufung auf das Arabische, aber gegen allen nachweisbaren hebräischen Sprachgebrauch, als bildliche Bezeichnung des Weibes zu fassen (so Schultens, J. D. Michaelis, Rosen-

1) Das bei den LXX sich findende ἐνθυμήματα ist, wie auch Cappellus und Schleusner urtheilen, wohl nur Schreibfehler für ἐνδύματα.

müller, Gesenius, Hitzig, Maurer, Fürst, Bunsen); und wir haben um so weniger Veranlassung hiezu, da wir ja die Worte וְכִסָּה וגו' als dem כִּי שָׂנֵא nicht untergeordnet, sondern gleichgeordnet auffassen zu sollen glaubten.[1] — An die der Ermahnung von V. 15 b in V. 16 a gegebene Begründung schliesst sich nun in V. 16 b die gleiche Ermahnung als Folgesatz nochmals nachdrücklich und eindringlich an.

Cap. 2, 17 — 3, 24. Das von Israel herausgeforderte Gericht Jehova's.

V. 17. Ihr habt Jehova ermüdet mit euren Worten. Und ihr sprecht: Womit haben wir ihn ermüdet? Damit, dass ihr sagt: Jeder Uebelthäter ist gut in Jehova's Augen und an ihnen hat er Gefallen — oder wo ist der Gott des Gerichtes? Bereits Aben Esra bemerkt, dass mit V. 17 ein neuer Abschnitt in unserem Buche beginne. Dieser neue Abschnitt reiht sich an den vorhergehenden ebenso unvermittelt an, wie diess bei dem Abschnitte Cap. 2, 10—16 in seinem Verhältnisse zu dem ihm vorausgehenden und dessgleichen bei Cap. 1, 6 — 2, 9 im Verhältnisse zu Cap. 1, 2 — 5 der Fall war. Die Art und Weise, in welcher Umbreit und Hitzig gleichwohl einen Zusammenhang mit V. 10—16 herzustellen suchen, ist gezwungen: weder hat der Prophet in jenen Versen die göttliche Strafgerechtigkeit gegen Untreue im Ehestande scharf hervorgehoben, so dass sich die nun folgende Er-

1) Auch im Arabischen ist لِبَاسٌ keine gewöhnliche Bezeichnung des Eheweibes, sondern eine bildliche Bezeichnung des Wechselverhältnisses des Gatten und der Gattin, nach Koran II, 183: *Erlaubt ist euch in der Nacht des Fastens der Umgang mit euren Weibern; sie sind euch Gewand* (لِبَاسٌ) *und ihr seyd ihnen Gewand.* Vgl. hiezu die übertragene Bedeutung von لَبِسَ.

örterung über das Gericht Jehova's zusammenhangsgemäss anschlösse (gegen Umbreit), noch hat er in V. 15. 16 Bestrafung der Sünde in Aussicht gestellt, so dass jetzt diese Bestrafung als wirklich eintretend zu erweisen wäre (gegen Hitzig). Zudem handelt es sich in Cap. 2, 17 ff. noch, ja vorzugsweise, um ganz anderes, als blos um die Vollziehung der Strafen für die im Vorausgehenden gerügten Sünden.[1] Im Gegensatz zu dem in Israel immer weiter um sich greifenden Wahne, Jehova werde nicht, wie man bisher glaubte und erwartete, ein Gericht über die Frevler halten und es sey somit nutzlos, Jehova durch Meidung der Sünde zu dienen, führt der Prophet in diesem Abschnitte aus, dass Jehova allerdings, und zwar unversehens, Gericht halten werde und dass es sich dann auch zeigen werde, ob es gewinnlos gewesen, ihm durch Befolgung seiner Gebote und Enthaltung von der Sünde zu dienen. Nach diesen beiden angedeuteten Gesichtspunkten zerfällt die Erörterung des Propheten in zwei parallele Reihen (Cap. 2, 17 — 3, 12 und Cap. 3, 13—24), deren jede mit der vorwurfsvollen Darlegung der zu bekämpfenden Ansicht beginnt (Cap. 2, 17 und Cap. 3, 13—15). Die erste Reihe betheuert, dass Jehova es an dem vermissten Gerichte nicht fehlen lassen werde, und schildert, wie Jehova durch dieses Gericht den ihm wohlgefälligen heiligen und seligen Zustand seiner Gemeinde herstellen werde (Cap. 3, 1—6); die zweite Reihe verkündet, wie an jenem Tage der Segen rechter Gottesfurcht und Frömmigkeit zu Tage treten werde (Cap. 3, 16—21). Beide Reihen schliessen mit der Ermahnung zur Busse, damit Israel statt der im Gerichte drohenden und zum Theil jetzt schon vorläufiger Weise hereingebrochenen Strafe Segen davontragen möge (Cap. 3, 7—12 und Cap. 3, 22—24). — Jehova muss von Israel nach Cap. 2, 17 fortwährend Worte anhören, welche anzuhören er nachgerade müde geworden ist; zu הוֹגִיעַ vgl. Jes. 43, 23. 24.

---

1) Auch die LXX verbinden V. 17 mit dem Vorausgehenden, indem sie הוֹגַעְתֶּם durch ein den letzten Verbis von V. 16 sich anschliessendes Participium übersetzen: *οἱ παροξύναντες τὸν θεόν κτλ.*

Auf Israels Befragen (zu dieser Redewendung vgl. Cap. 1, 2. 6. 7; 2, 14; 3, 8. 13) erklärt der Prophet in V. 17 b näher, welche Worte Israels er meine. Durch ihre einfache, ungesuchte Natürlichkeit wird die oben im Einklang mit fast allen Auslegern gegebene Uebersetzung dieses Gliedes wohl stets ihren Vorzug bewahren vor der de Dieu's und Rosenmüller's: *Was einen jeden anlangt, welcher Böses zu solchem macht, das gut ist in Jehova's Augen* (vgl. Jes. 5, 20), *so hat an ihnen Jehova Gefallen,* oder vor der Meier's: *dadurch dass ihr sagtet: „Jeder der Böses thut, erscheint gut dem Herrn und an solchen hat er Gefallen"; oder: „Wo ist der Gott des Gerichtes?"* De Dieu hat unbegreiflicher Weise an der Schreibung עֹשֶׂה, wofür er nach der gewöhnlichen Uebersetzung zufolge von Jes. 55, 4; Jer. 4, 19; Gen. 4, 2 עֹשֵׂה erwartete, Anstoss genommen; allein abgesehen davon, dass nichts hindert, עֹשֵׂה zu punctiren und diese Punctation nach der Masora zu Ex. 15, 11 auch a. u. St. die ursprüngliche und richtige ist, so ist doch auch עֹשֶׂה ganz unbedenklich, vgl. Ges. §. 135, 1. Zu אוֹ aber in der Bedeutung *oder = wenn aber nicht,* was Meier (und dessgleichen auch de Dieu) Bedenken erregt zu haben scheint, vgl. Hiob 16, 3; 22, 11. Die Leute, deren Worte der Prophet hier anführt, sahen, wie es den offenbaren Frevlern ganz wohl geht, ohne dass sie von Strafe ereilt werden, vermochten diess aber nicht mit ihren Vorstellungen von Jehova als dem heiligen Liebhaber des Guten und dem gerechten Richter alles Bösen zusammenzureimen. Sie meinen, wenn Jehova wirklich ein heiliger Gott des Gerichtes sey (vgl. Jes. 30, 18), d. h. ein Gott, der das Böse hasse und es durch Gericht zu ahnden gewillt sey, so müsse er doch endlich einmal mit seinen Gerichten dareinfahren; da er nun aber trotz all der offenbaren Gottlosigkeit doch kein Gericht halte, so sey klar, dass es umsonst sey, ihm zu dienen, und dass er gerade an denjenigen, welche sie nach ihrem innersten sittlichen Wissen als böse bezeichnen müssen, Wohlgefallen habe. Der Prophet hat hienach bei seiner Rüge Leute im Auge, welche infolge des Glückes der Gottlosen nicht blos, wie der Dichter von Ps. 73, in Anfechtung

gerathen, sondern dieser Anfechtung auch bereits unterlegen sind und an Jehova's Heiligkeit und Gerechtigkeit verzweifeln. Dass wir diese Leute in Israel zu suchen haben, versteht sich von selbst. Dass aber nicht das ganze Israel aus solchen Leuten bestehe, zeigt Cap. 3, 16 ff., wo ja von denen, welche solche Aeusserungen wie die Cap. 2, 17 und Cap. 3, 13—15 berichteten thun, ausdrücklich die Gottesfürchtigen unterschieden werden. Ob nun aber alle die in Israel, welche nicht zu den Cap. 3, 16 gemeinten יִרְאֵי ה׳ gehören, solche seyen, welche die von dem Propheten gerügten Worte sprechen, hängt von der Beantwortung der Frage ab, wer mit כָּל־עֹשֵׂה רָע gemeint sey. Gewöhnlich deutet man dieses כָּל־עֹשֵׂה רָע von den Heiden (so z. B. Hieronymus, Dathe, Eichhorn, Ackermann, Hengstenberg, Schegg, Reinke, Bunsen). Allein es ist von vorneherein wenig wahrscheinlich, dass der Prophet, welcher die Cap. 1, 11. 14 verzeichneten Aussagen über die Heiden gethan hat, die Bezeichnung derselben als עֹשֵׂה רָע nicht nur ungeahndet zugelassen, sondern sich auch selbst in Cap. 3, 18. 19. 21 angeeignet haben sollte. Eine solche Bezeichnung entspräche mehr der hochmüthigen Sinnesweise des pharisäischen Judenthums, als der heiligen und gerechten Sinnesweise des theokratischen Prophetenthums. Ganz unglaublich ist aber die Behauptung Reinke's, dass der Prophet sich dieser Bezeichnung bediene, weil es ihm und dem Volke hätte Gefahr bringen können, wenn er die Perser, an welche vornehmlich zu denken sey, geradezu und deutlich als Gottlose hingestellt hätte. Die Propheten pflegen sich doch sonst bei ihren Aussprüchen nicht von Klugheit oder Menschenfurcht, sondern von der Wahrheit inspiriren zu lassen, und tragen im Vertrauen auf den Gott, in dessen Namen sie reden, kein Bedenken, die volle Wahrheit auch gegen die Mächtigen rücksichtslos zu bezeugen, vgl. Sach. 2, 1—4. Doch auch abgesehen von diesem allem, zeigt einerseits die Stelle Cap. 3, 5, dass offenbare grobe Sünder damals in Israel ziemlich häufig gewesen seyn müssen, und andererseits geht aus Cap. 2, 17 und Cap. 3, 13—15 hervor, dass die an diesen Stellen redend Ein-

geführten, deren Glaube an Jehova als den heiligen und gerechten Richter infolge des ungestörten sicheren Glückes der Gottlosen Schiffbruch gelitten hat, sich bis dahin vor solchen offenbaren groben Sünden in Acht zu nehmen gesucht hatten. Schon um desswillen liegt es näher, unter den כָּל־עֹשֵׂה רָע in u. V. (und dessgleichen unter den זֵדִים, עֹשֵׂי רִשְׁעָה, רָשָׁע Cap. 3, 15. 18. 21) die offenbaren notorischen Sünder in Israel zu verstehen, von diesen aber diejenigen zu unterscheiden, deren Reden der Prophet in Cap. 2, 17 (und Cap. 3, 13—15) anführt. Wie die letzteren nicht zu den wahrhaft Frommen gehörten, so auch nicht zu den vollendet Gottlosen: wir haben vielmehr an die grosse Masse des Volkes zu denken, welche zwar, wie diess bei dem grossen Haufen der Fall zu seyn pflegt, aus einem gewissen instinctiven Bedürfniss den von den Vätern ererbten Glauben annimmt und die Gebote des göttlichen Sittengesetzes zu erfüllen sucht, deren Glaube und Frömmigkeit aber doch nicht tief genug begründet ist, um sich in Demuth Gottes wunderbaren Wegen zu unterwerfen, und die, wenn Gott einmal anders handelt, als sie es von ihm meinen erwarten zu müssen, sofort an ihm irre werden und ihm den Rücken kehren. Dieser in selbstgerechter Verblendung das Gericht Jehova's als Erweis seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit herausfordernden Masse des Volkes versichert nun (Cap. 3, 1—12) der Prophet im Auftrage Jehova's, dass das Gericht nicht ausbleiben, ja sehr unvermuthet kommen werde, zeigt aber zugleich auch, was es mit diesem Gerichte auf sich habe; vgl. Am. 5, 18 ff.

Cap. 3.

V. 1. S i e h e i c h s e n d e m e i n e n B o t e n, d a s s e r W e g v o r m i r b e r e i t e; u n d p l ö t z l i c h w i r d z u s e i n e m T e m p e l k o m m e n d e r H e r r, n a c h w e l c h e m i h r v e r l a n g e t, u n d d e r E n g e l d e s B u n d e s, n a c h w e l c h e m i h r b e g e h r e t, — s i e h e e r k o m m t, s p r i c h t J e h o v a d e r H e e r s c h a a r e n. Der glaubens- und hoffnungslosen Frage am Schlusse des vorigen Verses stellt der Prophet hier unmittelbar Jehova's selbsteigenes

Wort entgegen, wodurch die Gesinnung, aus der jene Frage hervorgegangen, in ihrer vollen Verkehrtheit und Thorheit blosgestellt wird. Israel verzweifelt daran, dass Jehova ein Gott des Gerichtes ist — Jehova betheuert, dass er seinen Boten zur Wegbereitung vor sich hersende, um dann unvermuthet in seinem Heiligthume richtend zu erscheinen. Mit הִנְנִי wird nicht angedeutet, dass die Sendung des Boten alsbald und unmittelbar erfolge (vgl. dagegen Gen. 6, 17; Jer. 5, 15; 30, 10), sondern es dient nur, auf die Handlung als solche aufmerksam zu machen. Da Jehova schlechtweg und ohne nähere Erklärung sagt: *ich sende meinen Boten, um vor mir Weg zu bereiten,* so muss vorausgesetzt werden, dass die Hörer von einem solchen Boten bereits wussten, derselbe ihnen bereits irgendwie bekannt war, widrigenfalls es heissen müsste: *ich sende einen Boten, um u. s. w.* Als den Hörern bekannt konnte dieser Bote aber nur dann vorausgesetzt werden, wenn es sich entweder von selbst verstand, dass Jehova nicht ohne einen ihm vorangehenden Boten erscheinen werde, oder wenn Jehova von diesem Boten bereits anderweitig ausdrücklich gesprochen hatte. Da nun ersteres trotz der bekannten Sitte orientalischer Herrscher, auf ihren Reisen Boten zur Bestellung des Weges vorauszusenden, doch nicht wohl wird behauptet werden können, so ist letzteres anzunehmen; dann aber sieht der vorliegende Ausspruch zurück auf die Weissagung Jesaja's Cap. 40, 3 ff., mit welcher sie sich sogar dem Wortlaute nach berührt. Bereits Jesaja hatte a. a. O. geweissagt, dass, bevor die Herrlichkeit Jehova's sich allem Fleische sichtbar offenbaren werde, eine dem kommenden Jehova vorausgehende Stimme auffordern werde, ihm den Weg zu bahnen, d. h. durch aufrichtige und gründliche Busse alle die Hindernisse aus dem Wege zu räumen, welche seinem beabsichtigten Kommen störend entgegen treten und seinen Zorn reizen könnten, vgl. Drechsler-Hahn und Stier z. d. St. Jener Rufer, welcher bei Jesaja zur Wegbereitung vor Jehova auffordert und hiedurch selbst den Weg vor ihm bereitet, ist hienach identisch mit demjenigen, welchen Jehova a. u. St. als seinen Boten bezeichnet, den er zur Wegbe-

reitung vor sich her senden wolle. Dass dieser durch Vermahnung zur Busse den Weg vor Jehova bereitende Bote nicht etwa ein Geistwesen (Raschi, Kimchi) oder vollends der rein erdichtete Messias ben Joseph der rabbinischen Theologie (Aben Esra), sondern ein Prophet seyn werde (vgl. V. 23), mussten die Leser unseres Buches um desswillen erwarten, weil es ja gerade der Propheten sonderliche Aufgabe ist, Gottes Gedanken und Rathschlüsse seinem Volke kund zu machen und dasselbe vermittelst des Wortes auf die Verwirklichung jener göttlichen Gedanken und Rathschlüsse vorzubereiten und dafür zuzubereiten. Da nun aber die Worte: *siehe ich sende meinen Boten und er wird Weg bereiten* nicht so klingen, als ob die Sendung des Boten und die Bereitung des Weges bereits begonnen hätten, da sonach auch Maleachi, obwohl er Prophet ist und von dem Kommen Jehova's weissagt, sich selbst nicht wohl mit zu dem gerechnet haben kann, was er unter מַלְאָכִי verstanden wissen will (gegen Abrabanel), so musste für die Leser die Annahme durchaus fern liegen, dass mit מַלְאָכִי eine ideale Person, der ganze Chor göttlicher Boten und Propheten, deren Idee nur zuletzt in einer bestimmten Person (Johannes dem Täufer) sich concentriren und gipfelhaft verwirklichen solle (so Hengstenberg, Umbreit), gemeint sey, vielmehr war es für sie einzig natürlich, eine bestimmte concrete Person zu erwarten. Für uns aber, die wir die Erfüllungsgeschichte kennen, muss es, wenn wir von hier aus einen Blick rückwärts auf die Weissagung werfen dürfen, um so ferner liegen, an den ganzen Chor der göttlichen Boten zu denken, als wir wissen, dass zwischen Maleachi und Johannes dem Täufer kein einziger göttlicher Bote aufgestanden ist. Der Ausdruck פִּנָּה דֶרֶךְ, welcher sich nur noch Jes. 40, 3; 57, 14; 62, 10 findet und eigentlich bedeutet: *eine Strasse durch Wegwenden* (*scil.* des auf ihr Liegenden und dem Reisenden Hinderlichen) *aufräumen oder reinigen* (LXX falsch: *καὶ ἐπιβλέψεται,* indem sie wahrscheinlich lasen וּפָנָה), ist auch hier gemäss der Jesajanischen Grundstelle, welche unser Prophet wieder aufnimmt, von dem Entfernen der Sünde aus dem Volke, in dessen Mitte

Jehova seinen Einzug halten will, zu verstehen; vgl. auch V. 24. Wenn nun Jehova seinen Boten verheissungsgemäss vorausgesandt haben wird, dann wird der Herr zu seinem Tempel kommen, und zwar פִּתְאֹם: hiemit will nicht gesagt seyn, dass er sofort, *statim* (so z. B. Hieronymus), sondern dass er unvermuthet, unversehens kommen werde, so dass man möglicher Weise trotz des vorausgesandten Boten auf seine Ankunft gar nicht vorbereitet ist (v. Hofmann, Umbreit). Wer der Herr sey, welcher so kommt, sagt der auf Cap. 2, 17 b zurückweisende Relativsatz אֲשֶׁר־אַתֶּם מְבַקְשִׁים (über die consequente Auslassung des Dagesch im ק vgl. Olsh. §. 82): es ist der Herr, nach dessen Kommen Israel verlangt, wenn es anders an ihn als den heiligen und gerechten Gott des Gerichtes glauben soll — also Jehova. Unmittelbar an den Messias zu denken (so mit den älteren Auslegern Bauer, Rosenmüller, Reinke), macht die Beziehung des Relativsatzes auf Cap. 2, 17, wo von Jehova selbst die Rede ist, unmöglich. Ist aber unter הָאָדוֹן Jehova zu verstehen, so kann mit מַלְאָכִי nicht dieselbe Person, wie mit הָאָדוֹן gemeint seyn (so z. B. Eusebius, *demonstr. ev.* V, 28, Bauer). Zu seinem Tempel oder eigentlich zu seinem Palaste (אֶל־הֵיכָלוֹ) kommt der Herr, weil er es mit diesem Kommen auf ein beständiges Wohnen in diesem seinem Palaste (vgl. Ez. 43, 7; 37, 26. 27) und hiedurch auf die Vollendung der Geschichte abgesehen hat.[1] Ein Weilen Gottes bei dem Menschen auf der Erde und unmittelbarer Wechselverkehr beider war der Anfang der Geschichte. Dieser heilige und selige Zustand währte aber nur kurz: infolge des Sündenfalles wurde der Mensch des unmittelbaren Anschauens Gottes beraubt (Gen. 3, 22—24) und mit dem Gerichte der Sintfluth entzog Gott der Welt seine unmittelbare Gegenwart vollends (vgl. v. Hofmann, Weissag. u. Erf.

1) Hiedurch widerlegt sich auch die Annahme Theodor's von Mopsveste, welcher in dem hier geweissagten Kommen Jehova's nichts weiteres sieht, als eine durch den Dienst der Engel vermittelte Offenbarung Jehova's in Machtthaten, und daher die Weissagungen von Cap. 3, 1—21 auf die makkabäischen Zeiten bezieht.

I, 88; Schriftbw. I, 207 ff.; Delitzsch, Genesis S. 269). Soll nun das Ende der Geschichte dem Anfang gleichen, soll die Absicht, welche Gott bei der Schöpfung der Welt und des Menschen hegte, nicht unverwirklicht bleiben — und dass sie nicht unverwirklicht bleiben soll, bezeugt zur Genüge schon die Thatsache, dass Gott den Menschen trotz der Sünde auf der Erde fortleben lässt —, so muss auch wieder ein Wohnen Gottes bei dem Menschen erfolgen, so muss Gott wieder aus dem Himmel auf die Erde zurückkehren. Daher sehen wir denn, wie die Weissagung von Anfang an das Wohnen Gottes bei den Menschen als das letzte, höchste und seligste Ziel der Geschichte darstellt, vgl. Gen. 9, 26. 27 (v. Hofmann, Weiss. u. Erf. I, 88); Ex. 25, 8; Lev. 26, 11. 12; Zeph. 3, 15. 17; Ez. 37, 26. 27; 43, 1—9; Sach. 2, 10; Apoc. 21, 3. Wohnt Gott wieder bei den Menschen, so sind die, bei denen er wohnt, und die nun sein Wohnen zu ertragen vermögen, nach den angeführten Stellen mit der reichsten Fülle des Segens überströmt (vgl. nachex. Proph. II, 102). Da aber Gott ein heiliger Gott ist, dessen Heiligkeit wie verzehrendes Feuer gegen alle Sünde und Unreinigkeit wirkt, so ist der Tag, da er zu seinem irdischen Palaste oder Tempel kommt, um fortan auf ewig darinnen zu wohnen, zugleich der Tag des letzten und entscheidenden Gerichtes über alle Frevler, die sich nicht auf den Tag seiner Zukunft geheiligt haben, vgl. das Buch Joel, besonders Cap. 1, 2—2, 16; 3, 1—4, 17; Jes. 13, 6 ff.; Obadj. V. 15; Zeph. 1, 2—3, 8; Sach. 14; nachex. Proph. I, 80 f. Und diese letztere Seite des Kommens Jehova's ist es, welche der Prophet a. u. St. vorzugsweise im Auge hat. Demgemäss bezeichnet er auch den kommenden Jehova als הָאָדוֹן, als den allmächtigen und allherrschenden Herrn, welcher seinen Willen zu absoluter Geltung zu bringen wissen wird. Zu פִּתְאֹם יָבוֹא אֶל־הֵיכָלוֹ הָאָדוֹן אֲשֶׁר־אַתֶּם מְבַקְשִׁים tritt nun als Parallelglied hinzu וּמַלְאַךְ הַבְּרִית אֲשֶׁר אַתֶּם חֲפֵצִים הִנֵּה־בָא. Schon dieser Parallelismus deutet darauf hin, dass man unter dem מַלְאַךְ הַבְּרִית weder den im Vorhergehenden מַלְאָכִי Genannten (so Hitzig, Maurer, Stähelin S. 137, Bunsen), noch eine andere von

הָאָדוֹן verschiedene Person (v. Hofmann, Schriftbew. I, 183: „der dem Mose gegenbildliche Mittler eines neuen, vollkommenen, ewig bleibenden Gemeinschaftsverhältnisses Gottes und Israel's [vgl. Jer. 31, 31—34], welchen Jesaja verheissen hatte [Jes. 42, 6]"; wesentlich ebenso Umbreit), sondern vielmehr den als הָאָדוֹן Bezeichneten selbst zu verstehen habe. Insbesondere klar erhellt diess aus dem Zusatze אֲשֶׁר אַתֶּם חֲפֵצִים, welcher nicht nur dem vorausgehenden אֲשֶׁר אַתֶּם מְבַקְשִׁים parallel und daher auf die Person des מַלְאַךְ הַבְּרִית, nicht auf הַבְּרִית zu beziehen ist, sondern auch deutlich auf Cap. 2, 17 zurückweist: dort aber sprach Israel weder sein Verlangen nach dem den Weg vor Jehova bereitenden Engel, noch sein Verlangen nach dem Mittler des neuen Bundes aus — wie denn die in Cap. 2, 17 redend Eingeführten, wenn anders wir diese Worte richtig verstanden haben, nach nichts weniger, als nach der Aufrichtung des Jer. 31, 31—34 verheissenen Bundes und infolgedess nach dem Mittler dieses Bundes (Jes. 42, 6) sich sehnten —, sondern es sprach sein Verlangen aus nach der richterlichen Erscheinung Jehova's selbst. Gegen die Auffassung Hitzig's und seiner Nachfolger insonderheit spricht endlich auch noch das Folgende, wo die Suffixa von V. 2a auf Jehova zu beziehen sind und dieser als Subject von V. 2b und V. 3 gedacht werden muss. Zwar meinen Hitzig u. Maurer, der Bote Jehova's solle nach V. 2—4 die Schuld und die Zahl der Schuldigen vor dem Eintreten des Gerichtes verringern, worauf dann Jehova selbst nach V. 5 das Gericht über die unverbesserlichen Individuen, über die schweren Sünder vollziehe; allein einmal ist es nie und nirgends (auch nicht 2 Kön. 19, 17; Hos. 6, 5; Jer. 1, 10) die Aufgabe eines Propheten — und als solchen erkannten wir oben die mit מַלְאָכִי bezeichnete Person — zur Minderung der Schuld und der Zahl der Schuldigen ein Läuterungsfeuer des Gerichtes, wie es in V. 2. 3 beschrieben wird, zu verhängen, und dann besteht auch zwischen V. 2. 3 und V. 5 nicht der Gegensatz, dass an ersterer Stelle die verbesserlichen, an letzterer die unverbesserlichen Sünder das Object wären, sondern der Gegensatz, dass zuerst die Diener des

Heiligthums und dann das gesammte Volk in Strafe genommen werden. Muss hienach der Ausdruck מַלְאַךְ הַבְּרִית wesentlich gleichbedeutend seyn mit dem vorausgehenden הָאָדוֹן, so dass durch beide derselbe Jehova bezeichnet wird, so frägt sich nun weiter, nach welcher Seite seines Wesens oder seiner Wirksamkeit Jehova durch den Ausdruck מַלְאַךְ הַבְּרִית dargestellt werde. Zur Beantwortung dieser Frage erinnern wir uns daran, dass מַלְאָךְ nicht blos Bezeichnung menschlicher Boten, sondern auch der Boten Gottes aus der Geisterwelt oder der sogenannten Engel ist, sowie daran, dass Jehova sich vielfach eines Engels bedient, um seine Gegenwart und Wirksamkeit in der Welt zu versinnlichen, vgl. nachex. Proph. II, 59 — 64. Wird ein Engel von Jehova zu diesem Dienste verwandt, so heisst er gewöhnlich מַלְאַךְ ה׳ oder מַלְאַךְ אֱלֹהִים, bisweilen aber auch, wo der Zusammenhang bereits das richtige Verständniss an die Hand giebt, blos מַלְאָךְ, vgl. Ex. 23, 20. 21; 33, 2 mit Ex. 14, 19; 32, 34; ferner vgl. Gen. 48, 15. 16; Hos. 12, 4. 5. Wie an diesen letzten beiden Stellen der Ausdruck מַלְאָךְ in Parallele zu אֱלֹהִים tritt und den Engel bezeichnet, dessen Gegenwart und Wirksamkeit, weil sie die Gegenwart und Wirksamkeit Gottes in sinnenfälliger Weise der Welt vermittelt, mit der Gottes wesentlich identisch ist, so wird der Ausdruck מַלְאַךְ הַבְּרִית auch a. u. St., wo er dem Ausdruck הָאָדוֹן parallel steht, den Engel bezeichnen, durch welchen der Herr seine persönliche Gegenwart und Wirksamkeit in der Welt mittlerisch offenbart, oder m. a. W. Jehova, insofern er der Welt in selbstbeschränkter Wahrnehmbarkeit sich kundgibt und in ihr wirkt (ähnlich Hengstenberg, vgl. auch Aben Esra und Hävernick, Theol. des A. T. 2. Aufl. S. 212). Der Bund, nach welchem der Engel Jehova's hier ein Engel des Bundes heisst, wird nun nicht, wie die meisten älteren Ausleger und unter den neueren noch Hävernick, Umbreit, Schegg, Reinke, Schmieder, v. Hofmann annehmen, der Jer. 31, 31 ff. verheissene neue Bund seyn, an dessen Aufrichtung das Israel von Cap. 2, 17 nicht mehr glaubte und nach dessen Mittler es sich daher auch nicht sehnen konnte, sondern es ist der alte

Bund Jehova's mit Israel, welchem zufolge Israel ein Wohnen Jehova's in seiner Mitte erwarten durfte, ein Wohnen Jehova's, welches sich natürlich nicht unbezeugt lassen kann, sondern wie zum Heil der Frommen, so auch zum Gerichte über die Gottlosen wirksam seyn muss, vgl. Ex. 25, 8; Lev. 26, 11. 12; Deut. 4, 24; Jes. 33, 14. Der Ausdruck מַלְאַךְ הַבְּרִית wird daher grammatisch zu erklären seyn: der Engel, von welchem der Bund spricht und auf dessen Erscheinen Israel daher ein bundesmässiges Recht hat. Statt מַלְאַךְ הַבְּרִית mit Hitzig מַלְאַךְ הַבֹּרִית, *Engel* oder *Bote des Laugensalzes*, zu punctiren, ist schon darum unthunlich, weil der Prophet mit dieser Bezeichnung in ungeschickter Weise dem vorgreifen würde, was er in V. 2 über die Wirksamkeit dieses מַלְאָךְ zu sagen hat.[1] Ueber die Grundbedeutung von חָפֵץ als *unbeweglich woran haften* vgl. Delitzsch, Hiob S. 487 Note 2. Die Worte הִנֵּה־בָא werden am Natürlichsten mit den meisten Neueren als Prädicat zu dem vorausgestellten וּמַלְאַךְ הַבְּרִית bezogen; weniger natürlich ist es, mit Andern (wie Luther, Calvin, holländische Staatenbibel, Hengstenberg) die Worte יָבוֹא אֶל־הֵיכָלוֹ als Subject zu beiden anzusehen, zu הָאָדוֹן und zu מַלְאַךְ הַבְּרִית, so dass auch הִנֵּה־בָא sich auf beides bezöge und eine nachdrückliche Versicherung wäre, dass der mit הָאָדוֹן und מַלְאַךְ הַבְּרִית Bezeichnete auch wirklich nicht ausbleiben werde. — Ueber die Erfüllung dieser Weissagung vgl. zu V. 24.

V. 2. Und wer wird den Tag seines Kommens ertragen und wer vermöchte zu bestehen, wenn er erscheint? Denn er ist wie Feuer des Schmelzers und wie Lauge der Wäscher. Was es mit dem in V. 1 angekündigten Kommen des in Cap. 2, 17 herausgeforderten Jehova auf sich hat, sagt V. 2. Der Sinn der Fragen von V. 2a ist:

---

1) J. D. Michaelis glaubt, „es solle mit einer kleinen Aenderung der Punkte (??) heissen, von Wort zu Wort, *Gesandter der Gerechtigkeit*, d. i. Gesandter Gottes, der die von euch vermisste Gerechtigkeit üben und die Schuldigen strafen wird."

Niemand und am Wenigsten einer von euch, die ihr nach Offenbarung Jehova's als des gerechten Richters verlangt, wird seine Zukunft ungefährdet zu ertragen vermögen, vgl. Joel 2, 11; Ps. 130, 3. Die Ausdrücke in diesem Hemistich erklären sich daraus, dass das Kommen Jehova's gemäss den Folgen, welche es in sich schliesst, oder m. a. W. wegen der Urtheilssprüche, welche alsdann ergehen, einmal als eine Last gedacht ist, welche Niemand auf sich nehmen und ohne Schaden zu erleiden wird tragen können (מִי מְכַלְכֵּל), und dann als ein Schlag, welcher jeden, den er trifft, zu Boden schmettert. Das Suffix von בְּהֵרָאוֹתוֹ bezieht sich ebenso wie das Suffix von בּוֹאוֹ nicht auf den vorausgesandten Boten (so z. B. Hitzig, Maurer), sondern auf Jehova, vgl. S. 124. In V. 2b begründet der Prophet, wesshalb Niemand die Zukunft Jehova's unverletzt zu ertragen vermag: nemlich darum, weil Jehova in seinem Verhältniss zu dem ihm Heterogenen gleich ist dem Feuer des Schmelzers, welches alle dem Gold oder Silber beigemischten unedeln Bestandtheile unerbittlich ausscheidet (vgl. Sach. 13, 9; Jes. 1, 25; Jer. 9, 7; Ps. 66, 10), und der Lauge der Wäscher, welche alles was irgend Schmutz ist, hinwegreinigt (vgl. Jer. 2, 22; Jes. 4, 4). So unedlen Metallen oder solchem Schmutze gleichen aber sie alle, die den Tag Jehova's herausfordern. Mit Recht nehmen die meisten Ausleger an, dass in V. 2b zwei verschiedene Bilder vorliegen: das Bild des Feuers, durch welches das Metall, und das Bild der Lauge oder des Laugensalzes, wodurch die Wäsche gereinigt wird. Nur J. D. Michaelis, *suppl. pag.* 230, und Gesenius, *thes. pag.* 246, wollten, weil zur Läuterung der Metalle vielfach Salze verwandt wurden und noch werden, auch בֹּרִית a. u. St. als Reinigungsmittel der Metalle gedacht wissen; allein hiegegen spricht entscheidend der Genitivus מְכַבְּסִים. Dass man aber nicht zu übersetzen habe: *denn er wie Feuer schmelzend* (Rückert), sondern: *er ist wie Feuer des Schmelzers*, zeigt der unverkennbare Parallelismus, in welchem einerseits אֵשׁ und בֹּרִית, andererseits מְצָרֵף und מְכַבְּסִים zu einander stehen. Ueber die Bedeutung von צָרַף vgl. zu Sach. 13, 9. Ausser u. St. kommt das Nomen בֹּרִית

nur noch Jer. 2, 22 vor. Nach seiner Abstammung von der Wurzel ברר bezeichnet es ein Reinigungsmittel; aber welches, ist sehr schwer zu bestimmen. Dass בֹּרִית eine vegetabilische Substanz sey, ist die einstimmige Tradition der LXX (*ποία* oder *ποά*, was durch *βοτάνη* erläutert wird, vgl. Schleusner, *thes.* IV, 386), des Hieronymus und der Rabbinen (vgl. besonders Raschi). Fasst man nun בֹּרִית mit Hieronymus (zu Jer. 2, 22: *borith LXX transtulerunt ποάν, ut significarent herbam fullonum, quae juxta ritum provinciae Palaestinae in virentibus et humectis nascitur locis et ad lavandas sordes eandem vim habet, quam et nitrum*) als Name einer bestimmten Pflanze, so hat man wohl an das Seifenkraut, lat. *radicula*, griech. *στρουθίον* (*Saponaria officinalis* L.) zu denken, von welchem bereits Plinius, *hist. nat.* XIX, 18 sagt: *quae vocatur radicula lavandis lanis succum habet, mirum quantum conferens candori mollitiaeque; nascitur sativa ubique, sed sponte praecipua in Asia Syriaque saxosis et asperis locis.* Um den zum Waschen dienlichen Saft zu gewinnen, wird das Kraut zerquetscht und durch aufgegossenes Wasser ausgezogen. Indess kann unter בֹּרִית unbeschadet der traditionellen Angabe, wonach es ein der Pflanzenwelt entnommenes Reinigungsmittel bezeichnet, ebensowohl auch die aus der Asche bestimmter Pflanzen bereitete Lauge oder das hieraus gewonnene Salz verstanden werden. In diesem Falle würde man, nach einer Mittheilung meines verehrten Collegen Prof. Dr. Pringsheim, am Wahrscheinlichsten an die salzreichen Meeresstrandpflanzen, namentlich an *Salsola Kali* und *Anabasis aphylla*, zu denken haben. Ist nun, wie wahrscheinlich, בֹּרִית eins mit dem Reinigungsmittel בֹּר, welches Hiob 9, 30 in Parallele mit Schneewasser genannt wird, so kann darunter nur das aus der Asche jener Pflanzen gewonnene Salz verstanden werden, da nach Jes. 1, 25 das בֹּר auch zum Schmelzen und Läutern der Metalle verwandt wird, hiezu aber weder der Saft des Seifenkrautes noch die Lauge von Salzpflanzen verwendbar ist. Hienach würden Jer. 2, 22 das mineralische Salz נֶתֶר (*νίτρον*, vgl. hiezu Prov. 25, 20) und das vegetabilische Salz בֹּרִית zusammengenannt als die gewöhnlichsten Mittel, deren

man sich, vielfach in einer Auflösung durch Oel, zum Reinigen bediente.

V. 3. 4. Und er wird dasitzen als Schmelzer und als Silberreiniger; und er wird reinigen die Kinder Levi's und wird sie läutern wie das Gold und wie das Silber, und sie werden Jehova zu Darbringern von Opfergabe in Gerechtigkeit. Und gefallen wird Jehova die Opfergabe Juda's und Jerusalems wie in den Tagen der Urzeit und wie in den vergangenen Jahren. Nachdem der Prophet in V. 2b die Wesenheit Jehova's in ihrem Verhältniss zu dem ihm Heterogenen geschildert hat, zeichnet er nun in V. 3a seine dem entsprechende Wirksamkeit am Tage seines Kommens und zwar zuvörderst in den Worten וְיָשַׁב מְצָרֵף וּמְטַהֵר כֶּסֶף nach ihrer eigenthümlichen Art, dann in den folgenden Worten von V. 3a nach dem Objecte, an welchem sie sich zuerst vollzieht. Das in V. 2bα gebrauchte Bild erleidet hier eine leichte Veränderung: dort war Jehova mit dem Feuer des Schmelzers verglichen, hier erscheint er selbst als ein Schmelzer, welcher sich des Feuers zum Reinigen der Metalle bedient. Jehova selbst nemlich ist als Subject zu יָשַׁב anzusehen, und nicht, wie Meier (*und dann wird dasitzen Einer, der da läutert und reinigt das Silber*) dem leichten und natürlichen Fluss der Gedanken zuwider annimmt, die Attribute מְצָרֵף וּמְטַהֵר כֶּסֶף. Indem nun der Prophet von Jehova sagt: יָשַׁב מְצָרֵף וגו', will er durch יָשַׁב weder das Anhaltende der Arbeit Jehova's (Calvin), noch die göttliche Hoheit des strafenden Richters (Gesenius, *thes.*, Umbreit), sondern nur die Thätigkeit Jehova's in malerischer Anschaulichkeit schildern, vergl. עָמַד Mich. 5, 3 (Hengstenberg). Mit den Participien מְצָרֵף וּמְטַהֵר כֶּסֶף aber soll nicht sowohl gesagt seyn, was thuend Jehova dasitze (*schmelzend und reinigend*, so z. B. Rückert, Hengstenberg), denn was Jehova thut, wenn er einst so dasitzt, sagen die folgenden Worte von V. 3a, — als vielmehr, in welcher Eigenschaft er dasitze, nemlich in der Eigenschaft eines Schmelzers und eines Reinigers von Silber (*als Schmelzer u. s. w.*, so z. B. Umbreit).

Wenn nun Jehova dereinst in der Eigenschaft eines Schmelzers dasitzt, dann wird er reinigen und läutern die Kinder Levi's. Ueber die Grundbedeutung von זָקַק *seihen, seigen* vgl. Ges. *thes.* und Hupfeld zu Ps. 12, 7; die Manipulation des זִקֵּק כֶּסֶף וְזָהָב ist nicht, wie Delitzsch zu Hiob 28, 1 mit Berufung auf Diodorus Siculus III, 11 ff. annimmt, ein Verwaschen, infolge dessen die schwereren Goldkörner auf dem Brette liegen bleiben, während das darüber geschüttete Wasser mit den erdigten Theilen abfliesst, denn diess wäre kein seigen, da beim seigen stets ein siebartiger Gegenstand vorausgesetzt wird, in welchem die gröbere Masse zurückbleibt, während die feinere in flüssigem Zustande durchsickert. Die Manipulation des זָקַק der Metalle besteht vielmehr darin, dass man die Metalle durch Schmelzen flüssig macht und dann das reine Metall nach unten (vgl. Olshausen und Delitzsch über לָאָרֶץ Ps. 12, 7) abfliessen lässt, während die minder flüssigen unedlen Bestandtheile oben zurückbleiben. Ueber das Piel זִקֵּק vgl. Ew. §. 141 b. Bei seiner richtenden und sichtenden Thätigkeit hat es Jehova zunächst abgesehen auf die Kinder Levi, denn das Gericht muss anheben mit denen, welche ihrem Verhältnisse nach Gott am nächsten stehen, vgl. 1 Petr. 4, 17. Mit בְּנֵי־לֵוִי sind hier nicht blos die sogenannten Leviten, sondern alle Angehörigen des Stammes Levi und insonderheit die Priester gemeint, vgl. zu Cap. 2, 4. Da die Kinder Levi's nach V. 3 b aus dem Feuer des Schmelzers gereinigt hervorgehen sollen, so betrachtet man gewöhnlich als das, was an ihnen hinweggereinigt wird, ihre Fehler und Gebrechen (vgl. z. B. Hitzig); allein aus den Schlussworten von V. 24 erhellt, dass die Erscheinung Jehova's an seinem Tage keine sittlich bessernde ist, sondern das letzte entscheidende Gericht und darum den חֵרֶם bringt. Eine reformirende Thätigkeit soll der dem Kommen Jehova's vorausgehende Bote üben. Wir haben daher unter den Schlaken, welche dem Silber der Kinder Levi beigemischt sind und von denen Jehova die Kinder Levi's durch sein Gericht reinigen will, die Gotte missfälligen Individuen unter ihnen zu verstehen, welche sich auch durch den vorausgesandten Boten nicht wieder zu dem Gotte

ihrer Väter zurückführen liessen, vgl. Jes. 1, 22—25. Was dann das Ergebniss dieses Sichtungsgerichtes seyn werde, sagt V. 3 b. Subject zu וְהָיוּ sind die Kinder Levi's, aber natürlich nicht nach ihrem derzeitigen Bestande, sondern so, wie sie aus dem Gerichte, in welchem alle Frevler unter ihnen vertilgt werden, als lauteres Silber hervorgehen werden. Hengstenberg und Reinke (letzterer in der Erklärung) meinen, die Worte וְהָיוּ לַיהוָה seyen wegen des Sakeph katon von den folgenden zu trennen und demnach zu übersetzen: *sie werden des Herrn, darbringend Opfergabe in Gerechtigkeit;* dass aber diess selbst nach der Anschauung der Accentuatoren aus dem Accente keineswegs folgt, zeigt Gen. 1, 6 b. Es liegt hier vielmehr ganz einfach die Conjugatio periphrastica zur Hervorhebung des Andauernden vor, vgl. Ew. §. 168 c, daher: *sie werden Jehoven seyn darbringend Opfergabe in Gerechtigkeit.* Mit בִּצְדָקָה will weder die Beschaffenheit der Opfergabe bezeichnet seyn: *sacrificia justa* (Maurer), diess wäre מִנְחַת צֶדֶק; noch auch die Art und Weise ihrer Darbringung: *juste, rite, legitime* (Rosenmüller, Ackermann), diess wäre כִּצְדָקָה oder לִצְדָקָה; sondern die Zuständlichkeit, in welcher befindlich die Darbringenden ihre Opfergabe darbringen, nemlich in einer Zuständlichkeit, welche dem göttlichen Willen entspricht (Hengstenberg). In V. 3 b glauben die Römischen bis herab auf Ackermann und Reinke, unter Berufung auf Cap. 1, 11 und auf die Bedeutung des Ausdruckes מִנְחָה in der Opferthora, abermals eine Weissagung auf das h. Messopfer erblicken zu dürfen. Dass aber diese doppelte Berufung hiefür nichts beweisen kann, dürfte unsere Erklärung von Cap. 1, 10. 11 gezeigt haben. Und wie würde mit der Beziehung auf das Messopfer der Umstand vereinbar seyn, dass als die Darbringenden die Söhne Levi's hingestellt werden? Zwar hält Reinke dafür, dass die Darbringer des Opfers des neuen Bundes ganz passend als (geistige) Söhne Levi's bezeichnet werden konnten. Allein von den Söhnen Levi's ist hier doch offenbar nicht in typischem Sinne die Rede; diejenigen, welche der Prophet in V. 3 b als in Rechtbeschaffenheit Opfergabe darbringend denkt, sind ja

diejenigen unter den leiblichen — nicht geistlichen — Söhnen Levi's, welche das über ihren ganzen Stand ergehende Strafgericht Jehova's überdauern. Der Sinn von V. 3b ist daher vielmehr, dass dereinst die ganze Nachkommenschaft Levi's, soweit sie durch das Gericht hindurchgerettet seyn wird, in richtiger gottwohlgefälliger Beschaffenheit ihrem priesterlichen Berufe vor Jehova obliegen werde. Nicht das will also betont seyn, dass die Kinder Levi's dereinst מַגִּישֵׁי מִנְחָה seyn werden, sondern dass sie es בִּצְדָקָה seyn werden. Ueber die Frage, ob die priesterliche Leistung nach dem Gerichte dieselbe seyn werde, wie vor demselben oder nicht, gibt unser Vers keine Auskunft; er bezeichnet nur, indem er zunächst dem Israel der Gegenwart gilt, die zukünftige priesterliche Leistung nach Maassgabe dessen, worin sie zur Zeit besteht. — Vollbringen die Kinder Levi's ihren Dienst dermaleinst wieder in Rechtbeschaffenheit, so werden auch die von Juda und Jerusalem durch ihre Vermittlung dargebrachten Opfer Jehova wieder wohlgefällig seyn wie in der früheren besseren Zeit, während sie dagegen jetzt Jehova nicht blos missfällig sind wegen der Vergehungen des die Opfergaben darbringenden Volkes (Cap. 2, 13), sondern namentlich auch wegen der die Opferhandlung vollziehenden Priester (Cap. 1, 10. 13). Denn die Gottgefälligkeit eines Opfers ist unter anderem wesentlich auch dadurch bedingt, dass der das Opfer vollziehende Priester von gottgefälliger sittlicher Beschaffenheit sey. Diess hatte das Gesetz des alten Bundes dadurch angedeutet, dass es nicht jedem Israeliten gestattete, die Opferung der dargebrachten Gabe zu vollziehen, sondern nur den Nachkommen Aaron's, und auch von diesen levitische Reinheit bei der heiligen Handlung verlangte, vgl. Ex. 30, 19—21; Lev. 10, 8 ff.; 21, 1 ff.; 2 Chron. 29, 34; 30, 3; Jos. *bell. jud.* V, 5. 6. — Die Massora bemerkt, dass hier die bis V. 24 reichende Haphtara für den grossen Sabbath, das ist den Sabbath vor Ostern beginne, ausgewählt vielleicht mit Rücksicht auf V. 22.

V. 5. Und ich nahe euch zum Gerichte und werde ein schneller Zeuge seyn wider die Zauberer und wi-

der die Ehebrecher und wider die, so zum Truge schwören, und wider die, so den Lohn des Lohnarbeiters, die Wittwe und die Waisen drücken, und den Fremdling beugen, und mich nicht fürchten, spricht Jehova der Heerschaaren. Nach V. 3. 4 konnte es den Anschein gewinnen, als ob Juda's und Jerusalems Opfer Jehova wohlgefallen müssten, wenn nur den opfernden Priestern Rechtbeschaffenheit eigne, und dass überhaupt das Cap. 2, 17 herausgeforderte und Cap. 3, 1 als kommend angekündigte Gericht nur ein Gericht über die Priester seyn werde. Dieser etwa eintretenden Missdeutung des Bisherigen von vorneherein zu begegnen, führt der Prophet sofort in V. 6 aus, wie Jehova es im letzten Grunde auf ein Gericht über ganz Israel abgesehen hat und von diesem Gerichte alle Frevler betroffen werden sollen. Israel meinte Cap. 2, 17, Jehova könne und wolle kein Gericht halten, Jehova dagegen versichert a. u. St., dass er dereinst zum Gerichte nahen werde. Die Copula וְ in וְקָרַבְתִּי steigernd durch *und selbst* zu über (Reinke), liegt durchaus keine Veranlassung vor. Die Folge seines Nahens zum Gerichte wird dann seyn, dass er wider die Frevler als Zeuge auftritt, d. h. ihnen ihre Frevel, mögen sie öffentlich oder heimlich begangen worden seyn, als von ihnen in Wirklichkeit verübt und von ihm wohl beachtet und bemerkt dadurch bezeugt, dass er sofort die Strafe dieser Frevel an ihnen vollzieht. Der Zusammenhang fordert a. u. St. mit Nothwendigkeit, dass wir uns die Bezeugung als eine thatsächliche Bezeugung durch rächende Vergeltung denken, vgl. Cap. 2, 14. Wenn Jehova sich einen eilenden Zeugen nennt, so liegt hierin nicht eine Zurückweisung eines in Cap. 2, 17 über die Langsamkeit seines Kommens ausgesprochenen Tadels (so die Meisten), denn Israel murrte in Cap. 2, 17 nicht blos über das lange Ausbleiben des Gerichtes, sondern hatte den Glauben, dass je ein Gericht kommen werde, überhaupt aufgegeben. Es wird daher das מְמַהֵר vielmehr davon zu verstehen seyn, dass Jehova, wenn er sich einmal durch Sendung des ihm vorausgehenden Boten aufmacht (וְקָרַבְתִּי), nicht lange mehr säumen, sondern eilend und unerwartet

schnell kommen werde, so dass er die obwohl gewarnten doch immer noch sorglosen Frevler unversehens überrascht; vgl. פִּתְאֹם V. 1. Der Prophet nennt nun die verschiedenartigen Frevler, deren Thun vom Gesetze verpönt war und denen daher das Gericht Jehova's gilt. Ueber die Zauberer und Ehebrecher vgl. Ex. 22, 17; Lev. 20, 27. 10; Deut. 22, 22 ff. Durch לַשָּׁקֶר bei נִשְׁבָּעִים wird angegeben, zu welchem Zwecke das Schwören geschehe, nemlich um Täuschung zu verüben; vgl. hiezu Ex. 20, 7; Lev. 19, 12.[1] Das Verb. עָשַׁק *drängen*, *drücken*, *gewaltthätig behandeln* findet sich mit einem sachlichen Objecte ausser u. St. nur noch Mich. 2, 2. Den Lohn des Arbeiters gewaltthätig behandeln ist s. v. a. diesem Lohne nicht freien ungehinderten und ungeschmälerten Lauf zu dem, der ihn verdient hat, lassen, also den Lohn entweder nicht voll oder doch nicht zur rechten Zeit ausbezahlen, gewöhnlicher עָשַׁק שָׂכִיר; vgl. hiezu Lev. 19, 13; Deut. 24, 14. 15. Da zu שְׂכַר bereits der alle Arten von Lohnarbeitern umfassende Genitiv שָׂכִיר hinzutritt, so sind die Worte אַלְמָנָה וְיָתוֹם nicht ebenfalls als hiezu gehörige Genitive anzusehen, sondern als weitere Objecte zu בְּעֹשְׁקֵי zu beziehen; zur Sache vgl. Ex. 22, 21—23; Deut. 24, 17; 27, 19. Die Redensart הִטָּה פ׳ (vgl. Prov. 18, 5; Hiob 24, 4; Am. 5, 12) ist nach Prov. 17, 23 und besonders nach Am. 2, 7 (vgl. Hitzig z. d. St.) und Hiob 24, 4 zu erklären: Jemanden seitwärts beugen, aus dem Wege stossen, d. i. ihn vergewaltigen oder unterdrücken. Dass das Keri statt des den vorausgehenden Pluralen entsprechenden Plurals מַטֵּי den Singular מַטֵּה verlangt, wie auch einige Handschriften lesen, hat vermuthlich darin seinen Grund, dass, wie die Massora bemerkt, die Form מַטֵּי mit י nicht weiter vorkommt, und in der Grundstelle der Thora, Deut. 27, 19, ebenfalls מַטֵּה mit ה steht. Die gesetzliche Vorschrift bezüglich des Verhaltens gegen die Fremdlinge findet sich Ex. 22, 20; 23, 9; Lev. 19, 33, 34; Deut. 10, 19; 24, 17; 27, 19. Alle Arten von Frevlern fasst dann der Prophet, indem er die

1) Viele Handschriften schieben mit den LXX nach וּבַנִּשְׁבָּעִים noch בִּשְׁמִי ein.

Participialconstruction verlässt (vgl. Ges. §. 134, 2 Anm. 2), zusammen in dem Ausdruck: *und die, welche mich nicht fürchten.*

V. 6. Denn ich, Jehova, habe mich nicht geändert und ihr, Söhne Jakobs, seyd noch nicht dahingeschwunden. Dass V. 6 nicht von dem Vorhergehenden loszutrennen und als etwas Neues anhebend mit dem Folgenden zu verbinden sey (so z. B. Marckius, Bauer, Umbreit, Ewald, Bunsen), zeigt bereits der Anschluss durch die Conjunction כִּי, welche jetzt fasst allgemein und mit Recht hier als ein das Vorausgehende begründendes *denn* gefasst wird (gegen Tremellius, Piscator, Marckius: *weil ich mich nicht geändert habe, darum seyd ihr nicht dahingeschwunden;* Tarnow: *quamvis;* Hezel, Meier: *gewiss*). Gewöhnlich nun sieht man das die vorausgehenden Verse begründende Moment in V. 6 a enthalten, während man V. 6 b wiederum als Begründung von V. 6 a betrachtet: denn ich habe mich nicht verändert, und dass ich mich nicht verändert habe, sondern stets bei meinem einmal ausgesprochenen Willen beharre, das könnt ihr, Söhne Jakob's, daraus ersehen, dass ich euch, um meinen Verheissungen treu zu bleiben, auch trotz der Sünden Einzelner und Vieler unter euch nicht vertilgt habe (so z. B. Rosenmüller, Hitzig, Maurer). Allein einmal muss gegen diese Auffassung schon der einfache Anschluss durch ו copulativum Bedenken erregen; und dann wäre es höchst ungeschickt, wenn der Prophet sich vor den Frevlern in Israel zur Begründung der Unveränderlichkeit Gottes darauf berufen würde, dass Gott Israel trotz seiner Sünden nach wie vor nicht vertilgt habe; denn hiedurch würde er ja selbst den Frevlern den Einwand an die Hand geben, dass sie als Glieder des erwählten Volkes getrost sündigen könnten, da ja Jehova um seiner Unveränderlichkeit willen das erwählte Volk nicht vernichten könne. Nicht viel besser steht's, wenn man mit Andern, wie Hengstenberg, Schmieder, erklärt: denn ich bin in meinem Seyn und in meinen Entschlüssen unveränderlich und nur darum seyd ihr gemäss eurer Erwählung nicht zu Grunde gegangen, zu Grunde gehen solltet ihr aber eigentlich infolge eurer Sünden; daher muss

ich, um eure Erwählung aufrecht erhalten zu können, die Sünder aus eurer Mitte durch Gericht ausrotten. Bei dieser Fassung bereitet das Perfectum כְּלִיתֶם Schwierigkeit, man würde statt dessen vielmehr das Imperf. תִּכְלוּ, *und ihr sollt nicht untergehen,* erwarten. Ein in den Zusammenhang passender Sinn würde entstehen, wenn man mit Ewald, Reinke, Meier das Verb. כָּלָה durch *abnehmen* übersetzen und dann V. 6b als Frage fassen dürfte: *ihr aber — habt ihr nicht abgenommen?* oder wenn man dem Verb. כָּלָה mit Bunsen (vgl. auch LXX, Peschito) die Bedeutung *vollkommen seyn* geben dürfte: *ihr aber seyd nicht vollkommen;* im ersteren Falle würde V. 6b auf die bereits in der Gegenwart vorhandenen, nicht wegzuleugnenden Spuren des Gerichtes hinweisen, im letzteren Falle die das Gericht vernothwendigende Beschaffenheit Israels hervorheben. Allein mit Recht bemerkt bereits Hitzig, dass כָּלָה überall mehr als eine blosse Abnahme bezeichne (vgl. Jer. 5, 10), und in der Bedeutung *vollkommen seyn* findet sich, wie Bunsen selbst zugiebt, wenigstens das Verb. כָּלָה nirgends, während dem Propheten zum Ausdruck dieses Begriffes zahlreiche andere Worte (z. B. שָׁלֵם, תַּם) zu Gebote gestanden hätten. Das Einfachste ist, bei der gewöhnlichen Bedeutung *geschwunden seyn, dahin seyn* stehen zu bleiben und die in V. 6a und in V. 6b ausgesagten Verhältnisse als die zwei Factoren anzusehen, welche durch ihr Zusammenwirken das in V. 1 — 5 für die Zukunft geweissagte Gericht herbeiführen. Weil einerseits Jehova noch immer derselbe heilige Gott ist wie früher (Gegensatz gegen den Vorwurf von Cap. 2, 17) und weil andererseits Israel trotz all seiner vielen und schweren Sünden noch nicht von der Erde vertilgt ist, der Fortbestand des derzeitigen gottvergessenen Israel aber nicht zusammenstimmt mit Jehova's unwandelbarer Heiligkeit, darum wird und muss das im Vorhergehenden gedrohte Gericht unnachsichtlich eintreten. Dadurch, dass in dem vorliegenden Zusammenhang zu dem nachdrücklichen אֲנִי noch die Apposition יְהוָה hinzugefügt ist — denn dass יְהוָה nicht Prädicat (so z. B. Luther, Hengstenberg: *ich bin Jehova, nicht ändere ich mich*), sondern Apposition zu

אֲנִי sey, zeigt das parallele וְאַתֶּם בְּנֵי־יַעֲקֹב —, dadurch wird hingewiesen auf die schon in dem Namen יְהוָה sich aussprechende Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens, Sinnes und Willens (so die meisten, namentlich älteren, Ausleger: Calvin, Coccejus, Cappellus, Hengstenberg); über die Bedeutung des Namens Jehova vgl. Oehler in Herzog's Realenc. VI, 457 f. Wie in V. 6 a die ausdrückliche Beifügung des Namens Jehova nicht bedeutungslos war, so wird es auch die Beifügung von בְּנֵי־יַעֲקֹב in V. 6 b nicht seyn, nur dass wir dann gemäss unserer Gesammtauffassung des Verses unter בְּנֵי־יַעֲקֹב nicht die wirklich frommen Glieder des Bundesvolkes, das wahre Israel (so z. B. Hengstenberg, Hitzig) verstehen können, sondern Israel nach seinem derzeitigen Bestande, inwiefern es in der Mehrzahl seiner Glieder als Söhne Jakob's, nicht Israel's, auch die schlimmen Eigenschaften seines noch unwiedergeborenen Ahnherren an sich trägt.

V. 7—9. Seit den Tagen eurer Väter seyd ihr von meinen Satzungen abgewichen und habt sie nicht beobachtet — wendet euch zu mir zurück, so will ich mich zu euch zurückwenden, spricht Jehova der Heerschaaren. Und ihr sprecht: Worinnen sollen wir uns zurückwenden? Darf denn wohl ein Mensch Gott betrügen, dass ihr mich betrügt? Und ihr sprecht: Worinnen haben wir dich denn betrogen? Im Zehnten und in der Hebe! Mit dem Fluche seyd ihr verflucht, und doch betrügt ihr mich, das ganze Volk! Die in V. 6 b ausgesprochene Thatsache, dass Israel noch immer nicht dahingeschwunden ist, giebt dem Propheten Veranlassung, in V. 7 aα zu erklären, wesshalb es mit Israel eigentlich schon längst aus seyn sollte, weil sie nemlich seit der Väter Tagen (über לְמִן vgl. zu Hag. 2, 18), seit Alters schon den Weg Jehova's verlassen haben, vgl. Jes. 43, 27; Ez. 2, 3; Hos. 10, 9. Diese Erklärung bringt der Prophet aber nicht, um hiedurch abermals die Nothwendigkeit des drohenden Gerichtes zu erweisen, sondern um hieran einerseits eine Ermahnung zur Busse anzuschliessen,

damit das kommende Gericht nicht in Vertilgung auslaufe, und andererseits für den Fall der Busse die Verheissung beizufügen, dass dann auch Jehova sich in Gnaden seinem verlassenen Volke wieder zuwenden wolle, vgl. zu Sach. 1, 3. Allein in seiner selbstgerechten Verblendung vermeint Israel gar keiner Busse zu bedürfen; zu der Frageform vgl. Cap. 1, 2. 6. 7; 2, 14. 17; 3, 13. Die Frage בַּמֶּה נָשׁוּב ist nicht zu erklären: *wodurch* = was thuend *sollen wir uns zurückwenden oder bekehren;* denn diess würde ja noch eine gewisse Geneigtheit zur Busse voraussetzen, dergleichen die Fragenden doch, wie das in V. 8 sich kundgebende fortgesetzte Widerstreben gegen die Mahnungen des Propheten zeigt, nicht besassen. Es ist daher vielmehr zu erklären: *worin* = in welchem Stücke *sollen wir uns bekehren?* Es steht den Fragenden von vorneherein fest, dass, wenn überhaupt bei ihnen von einer Nothwendigkeit der Bekehrung die Rede seyn könne, diess sich doch höchstens auf eine einzelne Seite ihres Verhaltens beziehen könnte. Der Prophet nennt ihnen denn auch in V. 8 ihrem Begehren entsprechend ein sonderliches einzelnes Stück, hinsichtlich dessen es bei ihnen der Busse bedarf, aber ein Stück, welches zugleich ein helles Licht auf ihre ganze heillose Gesinnung wirft: sie thun, wessen sich kein Mensch unterfangen sollte — sie suchen Gott zu betrügen. Dass das Verbum קָבַע, welches ausser u. St. nur noch Prov. 22, 23 vorkommt, die Bedeutung *übervortheilen, betrügen, berauben* haben müsse, zeigt der Zusammenhang; in dieser Bedeutung kommt es auch in der Vulgärsprache der talmudischen Zeit vor, jedoch nicht häufig (vgl. Buxtorf, *lex. talm. pag.* 1960 und b. Rosch ha-Schana 26 b, wo Jemand das Wort קַבְּעָן, *Räuber,* nicht versteht). Die Grundbedeutung von קָבַע ist unsicher: keinesfalls, wie Böttcher, Aehrenlese S. 62 zu Prov. 22, 23 und neue Aehrenlese zu derselben Stelle annimmt, *cavare, configere, Jemanden festbohren,* d. h. *ihn in eine Lage bringen, wo er herhalten muss* (das gewöhnliche talmudische קָבַע allerdings = *figre, affiegere*), sondern wahrscheinlich (vgl. Meier, Wurzelwbch. S. 32 f.) *zurückziehen, verbergen,* und dann entweder *entziehen* oder *versteckt handeln,*

wie das arab. قَبَعَ; vielleicht indess auch per metathesin gleich עָקַב (Maurer). Unpassend will Hitzig die Frage הֲיִקְבַּע אָדָם אֱלֹהִים nach Jer. 16, 20 erklären: vermag ein Mensch Gott wirklich zu betrügen, ohne dass dieser es merkt? Denn bei dieser Erklärung würde als Kriterium der Verwerflichkeit des Handelns Israels nur die Unmöglichkeit, den beabsichtigten Erfolg zu erlangen, hingestellt werden. Der Prophet will aber vielmehr ihr eigenes sittliches Bewusstseyn, wie es allen Menschen (daher אֱלֹהִים) angeboren ist, zum Urtheil über die Verwerflichkeit ihres Thuns auffordern, daher: *darf wohl ein Mensch u. s. w.* (Rosenmüller, Ackermann, Ewald, Maurer, Reinke). Der Satz: כִּי אַתֶּם קֹבְעִים אֹתִי dient der vorangehenden Frage zur Begründung, und zwar in dem Sinne: ob es Recht sey, dass ein Mensch Gott betrüge — so muss ich um desswillen fragen, weil ihr mich zu betrügen sucht; vgl. zur Construction Ps. 8, 4. 5. Auf ihr weiteres, zur Selbstrechtfertigung dienen sollendes Fragen erfolgt als Antwort, dass sie Jehova betrügen im Zehnten und in der Hebe, dadurch also, dass sie Zehnten und Hebe entweder gar nicht, oder doch nicht nach Gebühr an das Haus Jehova's abliefern. Die Nomina הַמַּעֲשֵׂר וְהַתְּרוּמָה können Accusative der freien Unterordnung seyn, natürlicher aber ist es wohl, aus dem vorhergehenden בַּמֶּה die Präposition ב zu ergänzen. Ueber die Zehnten, welche die Israeliten von dem Erträgnisse ihrer Felder und ihrer Herden an Jehova zum Unterhalt der Söhne Levi's entrichten sollten, vgl. Lev. 27, 30—33; Deut. 14, 22 ff., und über den Zehnten der Leviten an die Priester Num. 18, 26 ff.; ferner Winer, Realwbch. *s. h. v.* und besonders Leyrer in Herzog's Realenc. XVIII, 414 ff. Die תְּרוּמָה, d. i. der Abhub von dem Einkommen für heilige Zwecke, besonders für Unterhaltung der Priester, war theils eine freiwillige (vgl. Ex. 25, 2 ff.; 35, 4), theils eine gesetzlich vorgeschriebene (vgl. Ex. 30, 13 ff.; Num. 15, 19 ff.; 18, 26 ff.; 31, 28 ff.); hier ist natürlich die letztere gemeint, vgl. Winer, Realwbch. *s. h. v.*; Knobel zu Lev. 7, 32. 33; Oehler in Herzog's Realenc. X, 640 f. — In V. 9 hebt der Prophet hervor, was den von Israel an Jehova verübten

Betrug vollends unbegreiflich mache und die Schuld dieses Frevels noch erhöhe: Gott hat den Betrug Israels bisher schon nicht ungeahndet gelassen, sondern mit schwerer Strafe heimgesucht, und gleichwohl lässt Israel, und zwar das ganze Volk, nicht von dieser Sünde! Ueber das Niph. נֵאָרִים von ארר vgl. Ew. §. 169 b. Um zu betonen, dass es nichts geringeres sey als der Fluch, was auf ihnen laste, tritt vor אַתֶּם נֵאָרִים noch בַּמְּאֵרָה. Dieser Fluch bestand, wie aus V. 10—12 hervorgeht, in Unfruchtbarkeit des Bodens, Missrathen der Ernte und daraus folgender Noth (vgl. Hag. 1, 5 ff.; 2, 10 ff.), entsprach also genau der Sünde, welche Israel an Jehova beging: war Israel zu gottvergessen, um Jehova durch Zehnten und Hebe den ihm gebührenden Antheil an den Erträgnissen des Feldes und der Herden zu geben, so wandte sich nun auch Jehova von Israel ab, so dass infolge des göttlichen Zornes und Fluches die gehofften Erträgnisse von Feld und Herde fortan ausblieben. V. 9 aβ bringt den zu V. 9 aα gehörigen Gegensatz: Jehova hatte mit Fug und Recht erwarten zu können geglaubt, dass Israel durch diese Verhängung des Fluches sich zur Busse leiten lassen und von seinem Betruge gegen Jehova abstehen würde — und doch betrügt Israel seinen Gott nach wie vor; und nicht blos Einzelne sind es, welche solchen Frevel begehen, sondern, wie V. 9 b betont, die grosse Masse des Volkes, הַגּוֹי כֻּלּוֹ. Nach Luther, Tremellius, Drusius, Piscator, Maurer soll V. 9 aβ zur Begründung von V. 9 aα dienen: *ihr seyd* — gemäss der Drohung Cap. 2, 2 — *verflucht, weil ihr mich betrügt;* dann spräche V. 9 das göttliche Strafgericht über den in V. 8 gerügten Betrug aus. Allein hiezu will die Anreihung von V. 9 aβ an V. 9 aα durch das blosse ו copulativum nicht stimmen; denn wenn diess ו auch bisweilen in poetischer Rede begründende Sätze anschliesst, welche etwa auch durch כִּי eingeführt seyn könnten (vgl. Ps. 7, 10; 60, 13), so doch nicht leicht in prosaischer Rede, wie die unseres Propheten an der vorliegenden Stelle ist.[1]

---

1) Zu כֻּלּוֹ bemerkt die grosse Massora. dass bei Jeremia, Ezechiel und

V. 10—12. Bringet den ganzen Zehnten in das Schatzhaus, dass Zehrung sey in meinem Hause, und prüfet mich doch hiedurch, spricht Jehova der Heerschaaren! Wahrlich, ich werde euch die Fenster des Himmels öffnen und euch Segen ausströmen bis zum Uebermaass; und werde euch den Fresser schelten, und er wird euch die Frucht des Bodens nicht mehr verderben, und der Weinstock auf dem Felde wird euch nicht mehr fehltragen, spricht Jehova der Heerschaaren. Und es werden euch glücklich preisen alle Völker, denn ihr werdet ein Land des Wohlgefallens seyn, spricht Jehova der Heerschaaren. Nachdem der Prophet dem Volke in V. 7 b — V. 9 schlagend und unwiderleglich bewiesen hat, dass es trotz all seiner Einreden der Busse dringend bedürftig sey, führt er nun einerseits mit Rücksicht auf den soeben gerügten Betrug Jehova's in V. 10 a aus, worin die von ihm geforderte Busse und Umänderung des Sinnes und Verhaltens, also jenes שׁוּבוּ אֵלַי von V. 7 bestehen solle, und andererseits mit Rücksicht auf die wegen dieses Frevels verhängte Strafe, worin das gnädige Sichzurückwenden Jehova's, also jenes וְאָשׁוּבָה אֲלֵיכֶם von V. 7 sich erweisen werde. Israel soll nicht, wie bisher, blos einen Theil des Zehnten in das Schatzhaus bringen, den anderen für sich zurückbehaltend, sondern soll ihn ganz abliefern, ohne an Jehova einen Betrug zu begehen, damit im Hause Jehova's Zehrung (טֶרֶף, Targum richtig פַּרְנוּס, Vulgata: *cibus*) sey für seine Diener, die Priester und Leviten. Denn so sehr auch Jehova dem Stamme Levi wegen seiner Vernachlässigung des Heiligthumes zürnt (vgl. Cap. 1, 6 — 2, 9), so kann er es darum doch nicht dulden, dass das Volk den Priestern und Leviten den Zehnten vorenthalte;

in den kleinen Propheten statt כֻּלּוֹ stets geschrieben sey כֻּלֹּה, ausgenommen die vorliegende Stelle und Jer. 6, 13 (*bis*). In den übrigen Büchern dagegen herrscht die Schreibung כֻּלּוֹ, ausgenommen 2 Sam. 2, 9; Jes. 15, 3; 16, 7; wo sich כֻּלֹּה findet.

denn nicht sowohl dem Stamme Levi, als vielmehr Gotte selbst gilt die Darbringung des Zehnten, vgl. Num. 18, 24. Ob der Zehnten immer an das Heiligthum, oder aber früher direct an die Leviten des betreffenden Districtes abgeliefert wurde, ist streitig; jedenfalls war es in der letzten Zeit des ersten Tempels und während des zweiten Tempels Sitte, ihn an das Heiligthum zu Jerusalem, bei welchem zu diesem Behufe Vorrathskästen und Kammern angebracht waren, zu entrichten, vgl. 2 Chr. 31, 11 ff.; Neh. 10, 38 f.; 12, 44; 13, 12. Unter den wenigen Auslegern, welche auf die Erklärung von בְּחָנוּנִי נָא בָּזֹאת eingehen, lässt Reinke das Object in בְּחָנוּנִי ganz unberücksichtigt, indem er als Sinn angibt: macht durch treue Darbringung des gesetzlichen Zehnten den Versuch, ob nicht eure traurige Lage eine bessere und glückliche werde. Allein der Zusammenhang mit dem Vorausgehenden und das Object von בְּחָנוּנִי zeigen, dass es sich nicht darum handelt, einen Versuch zur Besserung der gegenwärtigen traurigen Lage zu machen, sondern einen Versuch, um zu erfahren, wie es mit Jehova stehe, von welchem Israel Cap. 2, 17 behauptet hat, er sei kein heiliger Gott, während er in Cap. 3, 6 die Versicherung giebt, dass er sich nicht geändert habe. Das Aufthun der Fenster des Himmels u. s. w. kann daher auch nur als Zeichen gemeint seyn, aus welchem auf die Beschaffenheit und das Verhalten Jehova's gegen Israel zu schliessen sey. Mithin kann der Sinn der Aufforderung auch nicht seyn: prüfet mich, ob und wie ich meine Versprechen halte (Marckius); denn auch die Erfüllung der gegebenen Versprechen von Seiten Johova's stand nicht, oder doch wenigstens nicht zunächst, in Frage. Dem Richtigen näher kommen Calvin: *calumniam eorum repellit, quod scilicet dicerent, absque causa se inedia confici et deum quasi mutasse naturam, quod non daret largum proventum frugum,* und Ewald, wenn er zur Erklärung darauf hinweist, dass Jehova immer derselbe gerechte und auch zum Helfen bereite Gott bleibe, während Israel ihm immer ungehorsamer geworden sey; nur dass auch diese Ausleger sich von der Vorstellung nicht losmachen können, als ob der Zweck der mit Jehova

anzustellenden Prüfung doch wenigstens indirect dahin gehe, die Ursache der derzeitigen traurigen Lage des Volkes aufzuheben. Wie aber bereits angedeutet, geht der Zweck des Prüfens vielmehr darauf, sich dess zu vergewissern, dass Jehova nach wie vor derselbe heilige und gerechte Gott ist, vgl. auch V. 15 בָּחֲנוּ אֱלֹהִים. Nach Cap. 2, 17 geht Israel von der Voraussetzung aus, dass Jehova keineswegs der heilige Gott sey, für den es ihn bisher gehalten; darum hat es sich (vgl. V. 6) die Uebertretung seiner Gebote und sogar die Defraudation seines Eigenthums gestattet, und ihn hiedurch zum Erweise seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit herausgefordert. Jehova hat es nun zwar auch an der Erweisung seiner Heiligkeit nicht fehlen lassen, indem er Israel mit schwerem Fluche heimsuchte. Nach dem Reichthum seiner Güte und seines Erbarmens sähe er es aber lieber, wenn Israel statt durch Frevel, wie z. B. durch Betrug an seinem Eigenthum, vielmehr durch treue Erfüllung seiner Gebote, durch gewissenhafte Entrichtung der Abgaben an das Haus Jehova's mit ihm die Prüfung anstellte, ob er wirklich der heilige und gerechte Gott sey, der seine Heiligkeit und Gerechtigkeit wie durch Bestrafung der Frevler so durch Ausströmung des Segens über die Gottesfürchtigen erweist. Israel würde alsdann aus dem Segen, welchen es an sich zu erfahren bekäme, zu seinem eigenen Heile erkennen, dass Jehova noch immerdar heilig und gerecht ist, und seine Heiligkeit und Gerechtigkeit auch bethätigt. Die Partikeln אִם לֹא können allerdings, wie die Meisten bei ihrer ungenauen Auffassung der Worte בְּחָנוּנִי נָא בָּזֹאת annehmen, als Einführung einer indirecten Frage von בְּחָנוּנִי abhängen (vgl. Hiob 1, 11; 2, 5; 1 Kön. 20, 23): *prüfet mich hiedurch*, *ob ich nicht* (zum Erweise meiner Heiligkeit und Gerechtigkeit) *euch aufthun werde u. s. w.* Da aber die Partikeln אִם לֹא durch das eingeschobene אָמַר ה' צְבָאוֹת von der Aufforderung בְּחָנוּנִי נָא בָּזֹאת getrennt sind und alle Verba bis zum Schlusse von V. 11 von ihnen abhangen, so ist es wahrscheinlicher, dass man sie in betheuerndem Sinne (*wahrlich*) zu verstehen und durch die Annahme einer Ellipse der Schwurformel zu erklären hat, vgl. Num. 14, 35;

Hiob 30, 25; 31, 36; Jes. 5, 9. Zu dem Bilde des Oeffnens der Fenster (אֲרֻבּוֹת eigentlich *Flechtwerk*, da die Fensteröffnungen der Orientalen durch ein netzgleiches Gitterwerk verschlossen sind) vgl. Gen. 7, 11; 2 Kön. 7, 2; zu einer speciellen Beziehung auf den Regen, als welcher aus den Fenstern des Himmels herabgeströmt werden solle (Rosenmüller, Ackermann, Reinke: *aperiam vobis cataractas coeli ad dandam pluviam*), ist hier um so weniger Veranlassung, als der Prophet sofort angibt, dass er sich als das Herniederzuströmende den Segen denke, vgl. auch 2 Kön. 7, 2. Der Segen nun soll anwachsen עַד־בְּלִי־דָי. Diese Worte können keinenfalls übersetzt werden *bis zum Unmaass*, d. i. bis zum Uebermaass (Maurer); denn דַּי bedeutet nicht *modus*, sondern *sufficientia*. Die Erklärung aber: *usque ad consumptionem sufficientiae* = *in aeternum*, *quia nunquam deficit abundantia dei* (de Dieu, Gesenius, *thes. pag.* 334, Rosenmüller, Hesselberg, Ackermann), ist unnatürlich, weil sie doch wenigstens in abstracto die Möglichkeit setzen würde, dass Gottes Vorrath einmal ausginge. Nach Sach. 10, 10 hat man den hier negirten דַּי auf die Aufbewahrungsorte zu beziehen, als welche nicht hinreichen werden, die Fülle des Segens zu bergen, so dass zu erklären ist: bis dass kein Raum mehr vorhanden ist, den Segen zu fassen (Kimchi, Vatablus, Hitzig, Ewald, Reinke, Bunsen). — V. 11 schildert nun im Einzelnen, in welcher Weise Jehova das Kommen des Segens bewerkstelligen werde: die Heuschrecke darf nicht mehr das Land verwüsten und der Weinstock darf nicht mehr fehltragen, Korn und Wein sollen also wohlgedeihen. Zu גָּעַר *schelten* = *sein Missfallen erklären und hiedurch in dem bisherigen Bestande stören*, *durch Schelten zu Grunde richten* vgl. Cap. 2, 3; wie an dieser letzteren Stelle לָכֶם Dativus incommodi war, so ist es a. u. St. Dativus commodi. Der Ausdruck הָאֹכֵל ist an und für sich Bezeichnung alles dessen, was gefrässig ist, so z. B. des Löwen (Richt. 14, 14); a. u. St. aber, wo es sich um die Erhaltung der Frucht des Erdbodens handelt, speciell Bezeichnung der Heuschrecke (so schon Kimchi, Raschi u. A.), welche durch ihre unersättliche Gefrässigkeit

im Orient den Früchten des Feldes den denkbar grössten Schaden zufügt, indem sie da, wo sie sich in grossen Schwärmen niedergelassen hat, auch das letzte grüne Blättchen aufzehrt (vgl. über die Heuschrecken und ihre Verwüstungen K. A. Credner, der Prophet Joel S. 261 ff.; Rösel von Rosenhof, monatliche Insektenbelustigungen, Band II; Oken, allgem. Naturgesch. V. Bd. 3. Abth. S. 1499 ff.; Ratzeburg, die Forstinsekten III. Theil S. 255 ff.). Statt יַשְׁחִת lesen die LXX und einige wenige Handschriften erleichternd אַשְׁחִית. Dass man in den Worten וְלֹא־תְשַׁכֵּל לָכֶם וגו׳ nicht aus dem Vorhergehenden הָאֲדָמָה als Subject zu תְשַׁכֵּל ergänzen dürfe (so z. B. Rosenmüller: *nec terra vobis orbam reddet vitam*), geht schon daraus hervor, dass in den vorangehenden Worten הָאֲדָמָה nicht der Hauptbegriff war, über den eine Aussage gethan wurde, sondern als reine Nebenbestimmung auftrat; man hat vielmehr הַגֶּפֶן selbst als Subject zu betrachten und nach Gen. 31, 38; Ex. 23, 26; Hiob 21, 10 zu erklären: *der Weinstock thut keine Fehlgeburt*, d. h. es geschieht nicht, dass, wenn er wie gewöhnlich reich geblüht und Trauben angesetzt hat, diese dann vor der Zeit unreif abfallen oder doch nicht zur Reife gelangen (Hitzig, Maurer). — Die Folge dieses Segens wird nach V. 12 seyn, dass alle Völker Israel glücklich preisen werden (vgl. Sach. 8, 13. 23); denn Israel soll, wenn es sich zu Jehova bekehrt, so reich gesegnet werden, dass Israels Land ein Gegenstand der Lust und des Ergötzens seyn wird für einen jeden, der es kennt; vgl. die ähnlichen Ausdrücke Sach. 7, 14; Ps. 106, 24; Jer. 3, 19; Ez. 20, 6. 15; Dan. 8, 9; 11, 16. Hieronymus: *cunctae per circuitum nationes mirabuntur fertilitatem terrae vestrae in tantum, ut omnes in ea habitare desiderent et abundantia rerum omnium cunctis gentibus sitis exemplo.* Den Ausdruck אֶרֶץ חֵפֶץ nach Jes. 62, 4 zu erklären: *ein Land, an welchem Jehova seine Lust hat* (Raschi, Rosenmüller, Ewald, Reinke), liegt darum ferner, weil für die Heiden zunächst nicht dies, dass Jehova's Wohlgefallen auf Israel und seinem Lande ruht, sondern der Segen, davon Israels Land überfliesst, zum Anlasse wird ist, dieses Volk glücklich zu preisen. Die Parono-

masie des Wortpaars אֶרֶץ und חֵפֶץ ist wohl kaum aus einer besonderen Absicht des Propheten hervorgegangen.

V. 13—15. Gewaltsam sind gegen mich eure Reden, spricht Jehova. Und ihr sprecht: Was haben wir miteinander gegen dich geredet? Ihr habt gesprochen: Eitel ist's Gott zu dienen, und was war der Gewinn, dass wir seine Hut hüteten und dass wir schwarztrauernd gingen wegen Jehova's der Heerschaaren? Darum preisen wir glücklich die Uebermüthigen: wie die Thäter des Frevels gebaut worden sind, so haben sie auch Gott versucht und sind gerettet worden. Ueber den Zusammenhang, in welchem diese Verse und die durch sie eingeleiteten Reden des Propheten zu dem Vorausgehenden stehen, vgl. zu Cap. 2, 17. Es beginnt hier die zweite Reihe des Abschnittes Cap. 2, 17 — 3, 24, indem der Prophet jetzt besonders nach der Seite hin den von Israel gegen Jehova erhobenen Vorwurf in's Auge fasst, wonach es, weil Jehova ja doch kein Gericht halte und daher auch kein heiliger und gerechter Gott sey, gewinnlos seyn soll, ihm durch Befolgung seiner Gebote und Enthaltung von der Sünde zu dienen. Dem gegenüber verkündet der Prophet, wie an jenem grossen Tage, wo Jehova sein zwar eine Zeitlang verziehendes, aber nichts destoweniger sicher eintreffendes Gericht halten wird, der Segen rechter Frömmigkeit und der gewaltige Unterschied zwischen dem Loose der Gottesfürchtigen und der Gottlosen zu Tage treten werde. Nach Hengstenberg und Reinke sollen V. 13 — 15 eine Widerrede enthalten, durch welche Israel die Worte des Propheten von V. 7—12 widerlege, vgl. V. 10 mit V. 15; V. 12 mit V. 15; V. 7 mit V. 14. Allein dagegen spricht schon das Niphal נִדְבַּרְנוּ, welches, wie auch Hengstenberg und Reinke anerkennen, reciproke Bedeutung hat (vgl. V. 16; Ez. 33, 30; Ps. 119, 23; vgl. ferner נִלְחַם, נִשְׁפַּט, Ew. §. 123 b). Denn wenn man aus diesem Niphal auch nicht schliessen kann, dass nach der Absicht der hier redend Eingeführten Jehova ihre Reden nicht habe hören sollen (so Ewald), so doch diess, dass sie die in Anspruch

genommenen Worte nicht zu Jehova oder dem Propheten, sondern nur untereinander redeten. Schon darum ist es unwahrscheinlich, dass wir hier eine Einrede Israels gegen die Worte des Propheten V. 7–12 vor uns haben sollen; und vollends unwahrscheinlich wird es dadurch, dass der Prophet die Reden der Masse Israels einleitet mit den Worten חָזְקוּ עָלַי וגו׳; denn diese sind offenbar analog den Worten הוֹגַעְתֶּם ה׳ וגו׳, womit Cap. 2, 17 ein neuer Gedankenkreis angehoben wird, so dass wir auch hier die Einleitung eines neuen Gedankenkreises, nicht eine Fortsetzung des bisherigen, anzunehmen haben. Hätte der Prophet V. 14. 15 als Widerspruch gegen seine vorausgehenden Aussprüche hinstellen wollen, so würde er sicher V. 13a weggelassen und direct mit וַאֲמַרְתֶּם fortgefahren haben, vgl. Cap. 1, 6. 7; 2, 14; 3, 7. Was endlich aber die Rückbeziehungen anlangt, welche Hengstenberg in V. 14. 15 im Verhältniss zu V. 7—12 findet, so geht diesen jegliche Beweiskraft ab. Am Scheinbarsten ist noch, dass בָּחֲנוּ V. 14 auf בְּחָנוּנִי V. 10 zurücksehe. Allein wir erkannten bereits zu V. 10, dass das Prüfen Jehova's durch Frömmigkeit dort empfohlen werde im Gegensatz zu der Art und Weise, wie Israel dermalen Jehova prüft, im Gegensatz nemlich zu dem Prüfen Jehova's durch Gottlosigkeit. Wenn daher der grosse Haufe in Israel nach V. 15 sagt, dass die Frevler mit dem von ihnen erwarteten Erfolg Jehova durch ihren Frevel geprüft haben, so sagt er diess nicht erst aus Anlass der Ermahnung des Propheten in V. 10, sondern er spricht diese Ansicht allewege aus, um damit seinen eigenen Abfall von Jehova vor sich selbst und vor Andern zu rechtfertigen. Ueber מְאַשְּׁרִים זֵדִים V. 15 im Verhältniss zu וְאִשְּׁרוּ וגו׳ V. 12 vgl. zu V. 15. — Jedenfalls gegen den Sprachgebrauch ist es, wenn Ewald, Reinke V. 13a übersetzen: *hart fallen mir eure Worte;* denn חָזַק *sq.* עַל wird niemals zur Bezeichnung des unangenehmen Eindrucks gebraucht, den etwas auf Jemanden macht, sondern drückt immer ein *Gewalt brauchen, vergewaltigen* aus (vgl. Ex. 12, 33; Ez. 3, 14; 2 Chron. 8, 3; 27, 5; Dan. 11, 5); es ist daher auch der gewöhnlichen Uebersetzung: *hart sind eure Reden gegen mich* (Ro-

senmüller, Maurer, Umbreit), die Uebersetzung: *ihr thut mir Gewalt an mit euren Reden* (Hengstenberg), oder besser: *gewaltsam gegen mich sind eure Reden* vorzuziehen. Der Ausdruck deutet dann darauf hin, dass die Angeredeten mit ihren Worten Jehova wider seinen Willen und somit gewaltsam zu etwas machen wollen, was er nicht ist und nicht seyn will, nemlich zu einem unheiligen, um Frömmigkeit und Gottlosigkeit unbekümmerten Gotte. Es ist hierin ein feiner Zug von Ironie nicht zu verkennen, insofern die Angeredeten Jehova eben doch nur mit Worten, nicht aber in Wirklichkeit zu vergewaltigen im Stande sind, so dass Jehova doch immer noch in der Lage bleibt, sie selber durch das seine Heiligkeit und seine Achtsamkeit auf Fromme und Gottlose erweisende Gericht zu vergewaltigen. Angeredet sind auch hier noch immer dieselben, wie vorher, nämlich die grosse Masse des Volkes, welche, obgleich nicht im wahren und festen Glauben an Jehova stehend, doch bisher wenigstens vor groben Sünden sich in Obacht genommen und die gesetzlichen Vorschriften zu erfüllen gesucht hatte; vgl. zu Cap. 2, 17. Die Worte, durch welche sie Jehova vergewaltigen, laufen nach V. 14. 15 darauf hinaus, dass es vergeblich und gewinnlos sey, Gotte zu dienen, da er ja doch kein heiliger Gott des Gerichtes sey, und dass daher diejenigen glücklich zu preisen seyen, welche geradezu durch Sünde sich ihre irdische Wohlfahrt zu gründen suchen. Es sind diess Reden, wie sie nie über eines Gottesfürchtigen Lippen kommen, auch nicht in der schwersten Anfechtung und dunkelsten Leidensnacht. Der Gottesfürchtige mag wohl hie und da, wie Asaph (Ps. 73) oder Hiob (Cap. 21, 5 ff.) oder der Sänger von Ps. 10 schier straucheln über das Glück der Gottlosen und die Leiden der Frommen; aber er wird darum doch ebensowenig wie Asaph (vgl. Ps. 73, 10—15) oder Hiob (Cap. 21, 14—16) die Folgerungen daraus ziehen, welche die von unserem Propheten in V. 13 Angeredeten daraus zogen, und es wird bei ihm nie dahin kommen, dass er Gotte den Abschied giebt, wie die thun, deren Reden in V. 14. 15 mitgetheilt sind. Beachten wir vollends, dass es nicht heisst עֶבֶד יְהוָה, sondern עֶבֶד אֱלֹהִים, so werden

wir daraus schliessen dürfen, dass die hier Redenden bis zur völligen Irreligiosität, bis zum Atheismus (vgl. Ps. 14, 1) herabgesunken sind. שָׁוְא eigentlich *das Böse,* dann *das Eitele, Nichtige, Vergebliche*, vgl. Ps. 127, 1; Jer. 2, 30. Ueber den Ausdruck שָׁמַר מִשְׁמֶרֶת vgl. zu Sach. 3, 7; mit Unrecht will Hengstenberg z. u. St. (vgl. auch Keil zu Gen. 26, 5) die Bedeutung *zu Beobachtendes beobachten* in Abrede ziehen und dagegen als Bedeutung aufstellen *die Achtung Jemandes oder einer Sache achten, seiner oder ihrer wahrnehmen;* denn wenn anders der Ausdruck שָׁמַר מִשְׁמֶרֶת verschieden seyn soll von שָׁמוֹר שָׁמַר so muss auch bei der Uebersetzung *die Achtung achten* mit *der Achtung* doch wieder *das zu Achtende* oder *zu Beobachtende* gemeint seyn. Mit קְדֹרַנִּית (zur Wortbildung vgl. אֲחֹרַנִּית Gen. 9, 23; zur Bedeutung *σκυθρωπός* Matth. 6, 16 und Kypke, *observationes ad h. l.*) wird das trübe schmutzige Aussehen eines Menschen bezeichnet, welcher zum Zeichen seiner Trauer und seines Schmerzes mit ungereinigtem Gewande und Körper, wohl auch in שַׂק gekleidet (vgl. Hiob 16, 15), einhergeht, vgl. Ps. 35, 13. 14; 38, 7; 42, 10; 43, 2; Hiob 30, 28; 1 Makkab. 3, 47 und das Gegentheil Koh. 9, 8. Wodurch diese Trauergeberde hervorgerufen wurde, besagt מִפְּנֵי ה' צְבָאוֹת, welches, wie Hengstenberg mit Recht hervorhebt, von לִפְנֵי ה' wohl zu unterscheiden, dann aber auch nicht *vor Jehova*, sondern *wegen Jehova's* zu übersetzen ist (Tremellius, Piscator). War aber ihre Trauer eine durch Jehova in näherer oder entfernterer Weise veranlasste, so muss a. u. St., wo die Redenden ihr bisheriges eifriges Bemühen, den Willen Jehova's zu beobachten, hervorheben wollen, der Ausdruck davon verstanden werden, dass, wenn sie es einmal in der Beobachtung seines Willens versahen, sie sofort auch Jehova durch offenkundige Busse wieder zu versöhnen suchten (Hieronymus, Hitzig, Bunsen). An freiwillige Privatfasten, welche, ohne zu einem Fehltritt in Beziehung zu stehen, lediglich als ein verdienstliches Werk übernommen worden wären (vgl. Luc. 18, 12; Matth. 9, 14), lässt sich nicht wohl denken, da diese Sitte des Fastens doch wohl erst in späterer

(der pharisäischen) Zeit üblich geworden ist, wo man sich treuer und unverbrüchlicher, als diess zur Zeit unseres Propheten der Fall war, zu Jehova bekannte, dafür aber auch den Dienst Jehova's dadurch sich wieder erleichterte, dass man ihn als ein äusserliches *opus operandum* verrichtete, welches den Menschen nicht sonderlich in Anspruch nimmt. Direct gegen den Sprachgebrauch, welcher den Ausdruck הָלַךְ קְדֹר nur als ein Zeichen der Trauer, besonders der Busstrauer kennt, verstösst die Erklärung Maurer's: *quod diligenter et accurate servandis praeceptis Jovae graviter affligimus nos.* — In Folge der vermeintlichen Nutzlosigkeit ihrer bisherigen Frömmigkeit wenden sich die Redenden nun nach V. 15 von Jehova und dem Geschlechte seiner Kinder (vgl. Ps. 73, 15) ab und preisen die Uebermüthigen glücklich als diejenigen, welche das gute Theil erwählt haben. Zu וְעַתָּה als Folgerungspartikel vgl. Cap. 1, 9; 2, 1; Ew. §. 353b. Unter den זֵדִים verstehen LXX (ἀλλοτρίους, indem sie offenbar זָרִים lasen), Hieronymus, Calvin, Cappellus, Hitzig, Hengstenberg, Reinke, Schmieder u. A. die Heiden. Allein haben wir oben zu Cap. 2, 17 richtig erkannt, wer die dort und hier redend Eingeführten seyen, so ist es natürlicher, die זֵדִים von den entschieden und offenbar Gottlosen in Israel zu verstehen, welche in frevlem Uebermuthe Jehova und seinen Willen verachteten und ungescheut alles Böse thaten (so z. B. van Til, Gebhardi, Maurer). Hiezu kommt noch, dass nach V. 19 über die זֵדִים, welche offenbar identisch seyn müssen mit den זֵדִים von V. 15 (gegen Hengstenberg), das Gericht der Vertilgung gehalten wird, die Heiden als solche aber und ohne dass von einer Verschuldung ihrerseits die Rede wäre niemals bei den Propheten im Gegensatz zu Israel als Object des schliesslichen Gerichtes Jehova's erscheinen, und diess am wenigsten an Stellen, wo die Propheten gerade Israel's Sünden zu rügen haben. Nur da werden die Heiden als Gegenstand des göttlichen Endgerichtes im Gegensatz zu Israel genannt, wo Israel als das durch Busse gereinigte und geheiligte Volk Jehova's betrachtet werden kann, die Heiden aber als solche erwähnt sind, welche beharrlich gegen Jehova

trotzen und sein heiliges Volk schädigen, vgl. z. B. Joel 3. 4; Ez. 38. 39; Sach. 12—14. Sind nun aber unter זֵדִים nicht die Heiden, sondern die offenkundigen Gottlosen in Israel zu verstehen, so kann V. 15[a] auch nicht Antwort Israels auf das Wort Jehova's in V. 12[a] seyn (gegen Hengstenberg und Reinke). In V. 15[b] hebt die grosse Masse Israels hervor, was für sie ein Grund seyn müsse, die offenbaren Frevler glücklich zu preisen. Sehr verschieden gedeutet wird hier vor allem das twiederholte גַּם. Ewald (§. 354[a]) und Reinke fassen es in adversaivem Sinne: *auch so = gleichwohl, dennoch*, vgl. Ps. 129, 2; Koh. 6, 7. Aber reine Adversativpartikel wird גַּם nie: wo es in solchem Sinne zu stehen scheint, dient es doch eigentlich immer zur blosen Hinzufügung und Steigerung: *auch so* d. i. *auch in dieser Lage, auch unter diesen Verhältnissen.* Diese Bedeutung erscheint hier aber darum unannehmlich, weil zu dem Prädicate נִבְנוּ das mit זֵדִים synonyme Subject עֹשֵׂי רִשְׁעָה ausdrücklich beigefügt ist; nur wenn diese Subjectsbezeichnung fehlte, könnte man erklären: *auch so*, d. i. auch als זֵדִים, *sind sie gebaut worden.* Und auch dann würde die Annahme immer noch näher liegen, dass das wiederholte גַּם in Wechselbeziehung zu einander stehen solle. Hiedurch wird auch die Uebersetzung Umbreit's: *sogar auferbaut werden die Thäter der Bosheit, sogar versuchten sie Gott und wurden gerettet*, wenig wahrscheinlich. Vollends unthunlich ist es aber, mit Rosenmüller, Maurer zu erklären, nicht blos die Frommen, sondern auch die Thäter des Frevels seyen auferbaut worden; denn Israel klagt ja gerade darüber, dass die Frommen kein Glück haben; auch müsste in diesem Falle עֹשֵׂי רִשְׁעָה vor נִבְנוּ stehen und nach dem zweiten גַּם das Pronomen הֵמָּה eingeschaltet seyn. Durch das doppelte גַּם sollen vielmehr a. u. St. wie Jer. 6, 15; 51, 12. 49 die beiden hiedurch eingeleiteten Aussagen als ganz gleichmässig statthabend hingestellt werden: die Vollbringer des Frevels haben nicht minder Gott in ihrer Weise, ohne dadurch zu Schaden gekommen zu seyn, versucht, als sie auch auferbaut worden sind — beides ist nach dem Urtheile der grossen Masse in Israel eine gleich gewisse Thatsache, auf die

sie sich zur Begründung ihrer Glücklichpreisung der Frevler glaubt berufen zu können. Zu dem von der Vollendung eines Hauses hergenommenen Bilde des Auferbautwerdens = zunehmen, sein Ziel erreichen, glücklich seyn, vgl. Jer. 12, 16; Hiob 22, 23; Ps. 28, 5. Dass die Frevler nicht blos zur Zeit glücklich seyen, sondern auch ungefährdet Gott versucht und dadurch den Thatbeweis geliefert haben, dass er kein heiliger Gott des Gerichtes sey (vgl. zu V. 10), hebt der grosse Haufe Israels ausdrücklich hervor, weil sich ihm gerade hiedurch das derzeitige Glück der Frevler als ein unerschütterliches erwies und darum als ein in Wahrheit beneidenswerthes und erstrebenswerthes darstellte. Diese Prüfung haben nach der Ansicht des grossen Haufens die frechen Frevler dadurch vollzogen, dass sie durch ihre offenen himmelschreienden Sünden die Rache Gottes herausforderten, ohne dass diese doch sich bethätigte; sie haben sich hiedurch in die Gefahr begeben, von Gott, falls derselbe ein heiliger Gott des Gerichtes wäre, hinweggetilgt zu werden, ohne dieser Gefahr erlegen und von Gott vertilgt worden zu seyn. Die Aussage וַיִּמָּלֵטוּ gehört als Angabe des Erfolgs mit der Aussage בָּחֲנוּ אֱלֹהִים enge zusammen und bildet mit ihr das dem Satze נִבְנוּ עֹשֵׂי רִשְׁעָה correspondirende Glied.

V. 16. 17. Da besprachen sich die Jehova-Fürchtenden miteinander, und Jehova merkte auf und hörte, und es ward ein Erinnerungsbuch vor ihn hin geschrieben für die, welche Jehova fürchteten und seines Namens gedachten. Und sie werden mir, spricht Jehova der Heerschaaren, an dem Tage, welchen ich mache, ein Eigenthum seyn, und ich werde ihrer schonen, wie ein Mann seines Sohnes schont, welcher ihm dient. Welche grosse Thorheit und hiemit welch schwere Sünde die in V. 14. 15 Redenden durch diese Reden begangen haben, zeigt ihnen der Prophet in der Weise, dass er ihnen in der Form der Erzählung vorhält, wie bei ihren Reden die Jehova Fürchtenden sich benahmen und welch grosser Lohn ihnen dafür theils schon geworden ist, theils nach Jehova's Versicherung noch bevorsteht.

Doch, es ist bestritten, dass V. 16. 17 von den Gottesfürchtigen handele im Gegensatz zu Gottlosen, deren Worte in V. 14. 15 mitgetheilt seyen. LXX, Targum, Peschito, Hitzig, Maurer, Schegg nehmen an, dass in V. 16 die Aussprüche von V. 14. 15 als die Worte der יִרְאֵי ה' bezeichnet werden. Allein diess ist materiell und formell unmöglich. Denn dass die, welche so, wie V. 14. 15 angegeben wird, reden, keine wirklich Gottesfürchtigen seyn können, ergab sich uns bereits zu V. 14; die Bezeichnung der in V. 14. 15 Redenden als יִרְאֵי ה' wäre höchstens dann erklärlich, wenn man darunter Gesammtisrael im Gegensatz zu den זֵדִים als den Heiden verstehen dürfte. Da aber mit den זֵדִים nicht die Heiden, sondern die offenkundigen Frevler gemeint sind, so kann יִרְאֵי ה' auch nicht Bezeichnung Gesammtisraels seyn, sondern muss vielmehr als Bezeichnung der wahrhaft Gottesfürchtigen angesehen werden. Aber auch formell ist jene Annahme unmöglich. Denn dass אָז nicht so viel seyn kann als *dieses* oder *also*, *in dieser Weise* (LXX, Targum) steht fest. Die Uebersetzung Hitzig's: *da, als sich besprachen* — — —, *merkte auf Jehova*, ist nicht nur unnatürlich, weil sie vor נִדְבְּרוּ die zeitliche Conjunction *als* ergänzen muss, deren Ergänzung nach אָז wohl kaum durch irgend ein Beispiel belegt werden kann, sondern sie leidet auch an einem ziemlich schwer erträglichen Pleonasmus. Denn nachdem die betreffenden Reden unmittelbar vorher (V. 14. 15) mitgetheilt und durch אָז nochmals ausdrücklich darauf hingewiesen worden ist, wäre in keiner Weise zu begreifen, zu welchem Zwecke der Prophet das אָז nochmals durch die Einfügung: *als sich besprachen u. s. w.* zu verdeutlichen gesucht hätte. Wie vollends Maurer bei dieser Erklärung behaupten kann: *verborum* אָז נִדְבְּרוּ וגו' *ea ratio est, quae Jes. 5, 4 al.* vermag ich nicht einzusehen. Es wird demnach denn doch mit den meisten Auslegern anzunehmen seyn, dass die in V. 14. 15 Redenden verschieden sind von denen, welche sich nach V. 16 besprachen. Denn keinesfalls darf man mit Venema, Dathe V. 16 noch als Fortsetzung dessen ansehen, was die in V. 13 Getadelten nach V. 14. 15 sprachen, so dass zu übersetzen wäre:

olim vero poterant Dei cultores sese mutuo consolari cet., indem, von allem Uebrigen zu schweigen, אָז nicht *olim* und נִדְבְּרוּ nicht ohne weiteres *mutuo se consolati sunt* bedeutet. Mit V. 15 sind vielmehr die anstössigen Worte derer, welchen der Prophet nach V. 13 Vorhalt thun will, vollständig referirt und es beginnt nunmehr in V. 16 wieder des Propheten eigene Rede. Diess anerkennend wollen nun aber Ewald (§. 354[a]), Reinke (vgl. auch Luther, Stier) אָז durch *aber*, *dennoch* übersetzen; allein diese Bedeutung hat אָז weder hier noch Ps. 56, 10; 69, 5, auf welche Stellen man sich zu berufen pflegt (vgl. Hitzig zu den genannten Psalmstellen). Wollte man nemlich אָז die Bedeutung *dennoch* zuschreiben, so könnte diess, wie Ewald a. a. O. ganz richtig gesehen hat, nur in dem Sinne geschehen, dass dieses *dennoch* so viel wäre wie *dann noch*. In diesem Falle würde sich nun aber als Sinn von אָז נִדְבְּרוּ ergeben, dass die Gottesfürchtigen, welche sich bereits früher mit einander besprachen, auch dann noch, als der grosse Haufen in die V. 14. 15 berichteten Aeusserungen ausbrach, sich gegenseitig zu besprechen nicht aufhörten. Allein für die wahrhaft Gottesfürchtigen konnten jene frevelhaften Reden unmöglich einen Grund abgeben, fortan aufzuhören, sich gegenseitig in ihrem Glauben an Jehova als den heiligen Gott des Gerichtes zu bestärken, sondern dieselben mussten für sie vielmehr ein Anlass werden, diess nur um so eifriger zu thun. Wir fassen daher אָז mit den meisten Auslegern in seiner gewöhnlichen Bedeutung *damals*, *da* und sehen darin eine Hinweisung auf jene gottlosen Worte des grossen Haufens, als welche den Gottesfürchtigen ein Anlass zu gegenseitiger Unterredung wurden. Was aber war der Inhalt ihrer Unterredung? Nach Luther, Tremellius, Vatablus, Clarius, Drusius, Grotius, van Til, Markius, J. D. Michaelis, Bauer, Theiner, Schmieder, Stier gäbe diess der Prophet in den unmittelbar folgenden Worten וַיַּקְשֵׁב וגו׳ an: die Gottesfürchtigen bestärkten sich gegenseitig in der Zuversicht, dass Jehova jene frevelhaften Reden von V. 14. 15 gewiss höre und daher auch nicht ungeahndet lassen, somit aber auch sich selbst als den heiligen Gott des Gerichtes erweisen

werde. Dass aber V. 16b von dem Propheten nicht so gemeint seyn könne, zeigt schon der Anschluss durch ו consecutivum in וַיַּקְשֵׁב. Wir haben daher vielmehr mit den Hebräern[1]) bei Hieronymus und mit Calvin, Piscator, Cappellus, Coccejus, Rosenmüller, Hengstenberg, Umbreit, Reinke, Bunsen anzunehmen, dass der Prophet den Inhalt der Unterredung der Gottesfürchtigen nicht ausdrücklich angebe, sondern sich mit Hervorhebung der Thatsache, dass sie sich gegenseitig aus Anlass der heillosen Aeusserungen des grossen Haufens unterredeten, begnüge. Und er konnte diess um so mehr, je weniger wenn die wahrhaft Gottesfürchtigen sich auf Anlass solcher Reden besprechen, zweifelhaft seyn kann, was Inhalt und Resultat ihrer Besprechung sey. Sie sprachen ihren Abscheu aus über die gotteslästerlichen Reden der Menge und bestärkten sich gegenseitig in ihrem Glauben an Jehova als den heiligen Gott und den gerechten Richter, welcher über kurz oder lang den Frommen wie den Gottlosen nach ihrem Thun vergelten werde. In V. 16b beginnt nun der Prophet auszuführen, wie Jehova sich zu diesem Verhalten der ihn Fürchtenden stellte: als Jehova die gegenseitigen Besprechungen der Frommen gewahr wurde, liess er sie nicht unbeachtet, sondern merkte auf das, was sie sagten (zu הִקְשִׁיב ohne Beifügung eines Objectes vgl. Jes. 10, 30), und hörte infolgedess ihre Worte (zu שָׁמַע nach הִקְשִׁיב vgl. Jes. 42, 23; Jer. 8, 6; 23, 18). Und die Worte, welche er hier vernahm, gefielen ihm so wohl, dass er für die Frommen ein Gedenkbuch schreiben liess. Statt וַיִּכָּתֵב punctiren die LXX und Peschito וַיִּכְתֹּב, nur scheinbar besser in den Zusammenhang passend; denn Jehova schreibt nicht sel-

1) Vgl. Pirke aboth III, 1: *Rabbi Chanina ben Teradjon sagt: Wo Zwei zusammensitzen und es werden nicht Worte der Thora zwischen ihnen verhandelt, da ist ein Sitz der Spötter, von dem es heisst: Und auf dem Sitz der Spötter sitzt er nicht* (Ps. 1, 1). *Aber wo Zwei zusammen sitzen und es werden Worte der Thora zwischen ihnen verhandelt, da weilet unter ihnen die Schechina, wie es heisst: Da besprachen sich die Jehova Fürchtenden mit einander und Jehova vernahm es und hörte es u. s. w.* (Mal. 3, 16).

ber, sondern lässt, wie ein König durch seinen מַזְכִּיר, das Schreiben durch seine Diener besorgen. Das, was geschrieben wird, ist ein סֵפֶר זִכָּרוֹן, d. i. eine Schrift, in welche nicht blos die Namen der Frommen (gegen Hitzig), sondern auch ihre Thaten (vgl. Esth. 6, 1. 2; Ps. 56, 9; Dan. 7, 10), hier speciell ihr Verhalten gegenüber jenen heillosen Reden, aufgezeichnet wurden, um sie Jehova zu dereinstiger Vergeltung immer wieder in's Gedächtniss zu rufen. Vgl. zu זִכָּרוֹן, was hier nach Esth. 6, 1 Genitivus seyn muss, Ex. 28, 29; Num. 10, 10[2]. לְפָנָיו gehört zwar zu וַיִּכָּתֵב, nicht zu סֵפֶר זִכָּרוֹן, will aber nicht besagen, wo die Gedächtnisschrift geschrieben worden sey, sondern wozu oder in welcher Absicht, damit sie nemlich immer vor Jehova sey und ihn immer wieder an die Frommen und deren Verhalten erinnere. Die Frommen selbst, für welche die Schrift geschrieben wurde, werden bezeichnet als Jehova Fürchtende und als solche, welche seines Namens liebend und anhänglich gedenken, ihn werth und theuer halten; zu חָשַׁב vgl. Jes. 13, 17; 33, 8; 53, 3 und über שֵׁם ה' zu Sach. 10, 12; 14, 9. Welcher Gewinn dereinst den Frommen daraus erwächst, dass ihnen zu Gute jenes Gedächtnissbuch vor Jehova geschrieben wurde, führt der Prophet in V. 17 mit Jehova's eigenen Worten aus. Nach den Accenten hätte man סְגֻלָּה irgendwie als Object zu עֹשֶׂה zu beziehen. Hienach übersetzt Rosenmüller: *eruntque mei die, quem ego peculiarem faciam*; allein סְגֻלָּה bedeutet nicht *eigenthümlich, einzig in seiner Art,* sondern *Besitz*, *Eigenthum*. Eher könnte man übersetzen: *sie werden mein seyn an dem Tage, an welchem ich Eigenthum schaffe* (Rückert, Zunz). Genau genommen schafft sich aber Jehova an jenem Tage nicht erst ein Eigenthum, sondern er erweist alsdann nur das, was bereits sein Eigenthum war, als solches. Man hat, wie V. 21 einerseits und Ex. 19, 5; Deut. 7, 6; 26, 18 andererseits zeigen, סְגֻלָּה überhaupt nicht als Object zu עֹשֶׂה, sondern mit fast allen Auslegern als Prädicat zu וְהָיוּ zu beziehen. Der

2) In mehreren Handschriften findet sich die auch von der Peschito befolgte Lesart בספר statt ספר.

Tag, welchen Jehova schafft, ist der bekannte grosse Tag des schliesslichen Gerichtes, der Tag, an welchem er persönlich in sichtbarer Herrlichkeit auf der Erde erscheint; Jehova schafft diesen Tag, insoferne derselbe nicht durch die natürliche Aufeinanderfolge der Tage, sondern durch Jehova's unmittelbares Eingreifen herbeigeführt wird und von Jehova gleichsam seinen Inhalt erhält. An jenem Tage nun werden die Frommen als das theuerwerthe Eigenthum Jehova's erwiesen werden, dessen er, wenn nun das Gericht der Vertilgung über die Welt hereinbricht, schonen wird. Wie ein Mensch sein Eigenthum nicht selbst verdirbt, wie ein Vater, wenn er seinen Zorn an seinen ungehorsamen Kindern bethätigt, doch des Sohnes, welcher ihm in Gehorsam dient, verschont, so wird Jehova dereinst auch die ihn Fürchtenden, welche den Beruf Israels, sein Eigenthum zu seyn (Ex. 19, 5; Deut. 7, 6; 26, 18), an sich haben zur Verwirklichung gelangen lassen, durch das Gericht hindurch und aus dem Gerichte heraus erretten; vgl. Gen. 19, 16. Diess wird der Lohn seyn, welcher den Gottesfürchtigen von Jehova bereitet ist. Zu ל in לַיּוֹם als Zeitangabe auf die Frage wann? vgl. Gen. 3, 8; 8, 11; 17, 21; 18, 14; 21, 2; Jes. 10, 3.

V. 18—21. Und ihr werdet wiederum einen Unterschied sehen zwischen Gerechtem und Gottlosem, zwischen dem, der Gotte dient, und dem, der ihm nicht gedient. Denn siehe, der Tag kommt brennend wie ein Ofen; und es werden alle Uebermüthigen und jeglicher Thäter des Frevels zu Stroh, und es wird sie der kommende Tag verbrennen, spricht Jehova der Heerschaaren, so dass er ihnen nicht Wurzel noch Zweig lassen wird. Aber euch, die ihr meinen Namen fürchtet, wird aufgehen die Sonne der Gerechtigkeit und Heilung durch ihre Flügel, und ihr werdet hervorkommen und hüpfen wie die Kälber des Stalles; und ihr werdet die Gottlosen zertreten, denn sie werden Asche seyn unter den Sohlen eurer Füsse an dem Tage, den ich machen werde, spricht Jehova der Heer-

schaaren. In V. 18 nennt der Prophet (oder eigentlich Jehova durch den Propheten) denen gegenüber, deren gottlose Reden er in V. 13—15 in Anspruch genommen, das Ergebniss aus dem, was er in V. 16. 17 über das Verhalten und Ergehen der Gottesfürchtigen gesagt hat. Die Folge jener Rettung der Frommen am Tage des Gerichtes wird seyn, dass alle die, welche ein als Segen sich bethätigendes Wohlgefallen Jehova's an den Frommen zur Zeit glauben leugnen zu müssen und darum die Gottlosen glücklich preisen, als welche durch ihre Gottlosigkeit zu Glück und Wohlstand gelangen (vgl. V. 14. 15; Cap. 2, 17), — dass alle diese wieder zu ihrer früheren Anerkennung des gewaltigen Unterschiedes, welcher zwischen dem Urtheil Jehova's über den Gottesfürchtigen und andererseits über den Gottlosen und demgemäss auch zwischen ihrem beiderseitigen Ergehen obwaltet, gelangen werden, dass sie wiederum, aber dann für ihr eigenes Heil zu spät, einsehen werden, dass Jehova der heilige Gott des Gerichtes ist. Subject von וְשַׁבְתֶּם sind dieselben, zu welchen der Prophet bisher gesprochen hatte, also die in V. 13 Angeredeten. Dass שַׁבְתֶּם in Verbindung mit וּרְאִיתֶם durch einen Adverbialbegriff zu übersetzen sey (vgl. Ges. §. 142, 3[a]), ist jetzt ziemlich allgemein anerkannt. Dieser Adverbialbegriff ist aber nicht *umgekehrt*, *dagegen* (Ewald, Bunsen; Luther, Stier), was niemals durch שׁוּב ausgedrückt wird und auch in den vorliegenden Zusammenhang nicht passt, wenn man nicht in gezwungener Weise erklären will: ihr dagegen werdet an euch selbst durch die Strafe, die über euch kommt, erfahren, dass ein Unterschied zwischen Frommen und Gottlosen besteht. Vielmehr hat man שַׁבְתֶּם durch *wiederum* zu übersetzen, diess dann aber nicht darauf zu beziehen, dass Jehova bereits durch frühere Gerichte den Unterschied zwischen Frommen und Gottlosen bloslegte (so Hengstenberg, Reinke), wonach statt וְשַׁבְתֶּם וּרְאִיתֶם eher zu erwarten gewesen wäre וְשַׁבְתִּי וְהִרְאֵיתִי אֶתְכֶם, sondern darauf, dass sie, die sie früher zu dieser Frage ganz anders standen als jetzt, dermaleinst infolge des Gerichtes Jehova's wieder wie früher jenen Unterschied anerkennen werden. Aus der Lage der

Dinge folgt freilich, dass, wenn sie nicht bereits früher zur Anerkennung jenes Unterschiedes zurückgekehrt sind, die alsdann sich ihnen gewaltsam aufdrängende Anerkennung des Unterschiedes für sie keine heilbringende mehr seyn wird; denn beharren sie bei ihrer jetzigen Denkweise und Gesinnung, so gehören auch sie zu den Uebermüthigen und Thätern des Frevels, über welche das Gericht der Vertilgung gehalten wird. Zu רָאָה בֵּין · · לְ in der Bedeutung *den Unterschied zwischen — sehen, einsehen, anerkennen,* vgl. 2 Sam. 19, 36; Jon. 4, 11; 1 Kön. 3, 9; Ez. 44, 23. Es ist bekanntlich eine alte und schwer zu entscheidende Streitfrage, ob בֵּין in diesen und einigen anderen Stellen noch als Nomen (Status constr. von בַּיִן, *Unterscheidung, Unterschied*), oder auch hier bereits als Präposition anzusehen sey. Die Möglichkeit, dass es auch hier Präposition seyn könne und demnach zu übersetzen sey: *ihr werdet zwischen sie hinein hineinschauen* (so z. B. Hitzig), ist zuzugeben; da aber בֵּין jedenfalls 1 Sam. 17, 4. 23 sicher noch als Nomen vorkommt, so dürfte es natürlicher seyn, es auch a. u. St. als Nomen zu fassen (Reinke): *ihr werdet sehen den Unterschied des Gerechten zum Gottlosen hin* oder *in seinem Verhältnisse zum Gottlosen.* Jedenfalls aber ist Hengstenberg's Erklärung: *ihr werdet das Zwischen des Gerechten im Verhältniss zum Bösen sehen,* als irrig zu betrachten, da sie das zur Präposition gewordene בֵּין nachträglich doch wieder zum Substantivum erhebt. Die als unterschiedlich Anzuerkennenden werden doppelt bezeichnet, einmal nach ihrer Beschaffenheit (בֵּין צַדִּיק לְרָשָׁע) und dann nach ihrem Verhalten (in V. 18b). Ueber die Grundbedeutung von רָשָׁע als des Haltlosen, von Gott Losgelösten vgl. Delitzsch, Psychologie S. 160. — In wiefern der Tag, den Jehova macht, auch denen, welche zur Zeit den Unterschied zwischen dem Frommen und Gottlosen hinsichtlich ihrer Beurtheilung durch Jehova und hinsichtlich ihres hiedurch bedingten beiderseitigen Ergehens leugnen, die Anerkennung dieses Unterschiedes aufnöthigen wird, hatte der Prophet in V. 17 mehr angedeutet als ausgeführt. Daher begründet er jetzt in V. 19—21 seine Behauptung von V. 18 durch eine nähere Be-

schreibung des Tages, welchen Jehova macht; durch den Artikel in הַיּוֹם (V. 19) wird nemlich der hier in Rede stehende Tag als derjenige bezeichnet, von welchem bereits V. 17 gesagt war, dass Jehova ihn wirken werde. Die Beschreibung selbst erfolgt nun in der Weise, dass der Prophet zuerst in V. 19 ausführt, wie es an jenem Tage den Gottlosen ergeht, und dann in V. 20. 21, was derselbe den Gottesfürchtigen bringt[1]). Durch V. 19[a] will nicht betont seyn, dass der Tag sicher komme, sondern vielmehr, in welcher Weise er komme und von welcher Beschaffenheit er bei seinem Kommen seyn werde. Er wird bei seinem Kommen so glühend heiss seyn, wie ein glühender Ofen, welcher alles, was mit ihm in Berührung kommt, versengt und verbrennt (vgl. Dan. 3, 22). Sein Kommen wird also für die Menschen schwer zu ertragen seyn; insbesondere aber werden es die in V. 15 als so glücklich und sicher gepriesenen Uebermüthigen und Vollbringer des Frevels in keiner Weise zu ertragen vermögen. Denn gleicht jener Tag selbst einem glühenden Ofen, so werden sie ihrerseits an jenem Tage dürrem, leicht entzündlichem und leicht brennbarem Stroh gleichen. Mit קַשׁ sind wohl schwerlich die Stoppeln d. h. die nach dem Abschneiden des Getreides noch stehen bleibenden Reste der Halme gemeint (doch vgl. Knobel zu Jes. 5, 24), sondern vielmehr die ihrer Körner entledigten Aehren mitsammt dem übrigen abgeschnittenen Halme; vgl. Delitzsch zu Hiob 41, 21 S. 498. Die Folge davon, dass der wie ein Glühofen brennende Tag über die wie Stroh leicht entzündbaren Frevler hereinbricht, kann daher nur seyn, dass er sie verbrennt. Und zwar wird er sie so vollständig verbrennen und verzehren, dass er auch gar nichts von ihnen übrig lässt. Jehova wird also an jenem Tage ein Gericht völliger Vertilgung über die Sünder halten. Zum Bilde vgl. Obadj. 18; Sach. 12, 6; zur Sache und zum Bilde vgl. Jes. 5, 24; Zeph. 1, 18. Die Aus-

1) Mit V. 19 beginnen die Polyglotten und die meisten neueren Uebersetzungen ein viertes Capiel unserer prophetischen Schrift, welches dann die folgenden Verse bis zum Schlusse umfasst.

drücke זֵדִים und רִשְׁעָה ,עֹשֵׂה stehen in unverkennbarer Beziehung zu V. 15; dass sie wenigstens an der vorliegenden Stelle (V. 19) von den Frevlern in Israel zu verstehen seyen, erkennt auch Hengstenberg an (vgl. zu V. 15). Zahlreiche Handschriften und die alten Versionen bieten statt des Sing. עֹשֵׂה a. u. St. den Plur. עֹשֵׂי, was de Rossi billigt; allein das pluralische עֹשֵׂי verdankt, wie jetzt mit Recht allgemein geurtheilt wird, seine Entstehung nur der unbegründeten Voraussetzung, dass derselbe Numerus wie in זֵדִים stehen müsse, zumal auch in V. 15 der Plural עֹשֵׂי gebraucht war. Vulgata, Grotius, Rosenmüller, Hengstenberg betrachten אֲשֶׁר als Relativpronomen und beziehen es auf הַיּוֹם הַבָּא; da aber von diesem Tage erst ausgesagt werden soll, dass er die Frevler verbrennen werde, so kann sich ihm die Aussage, dass er ihnen nicht einmal Wurzel und Zweig übrig lassen werde, nicht wohl relativisch unterordnen, indem sonst von dem Tage, von welchem das Brennen erst prädicirt wird, als bereits bekannt vorausgesetzt werden würde, dass er den Frevlern weder Wurzel noch Zweig übrig lasse. Man hat daher אֲשֶׁר als Conjunction = *so dass* (Ew. §. 337[a]) aufzufassen, dann aber auch als Subject zu יַעֲזֹב den Tag anzunehmen, vgl. Deut. 4, 40; Ruth 3, 1; 2 Kön. 9, 37 (Tremellius, Piscator, Hitzig, Maurer, Ewald, Reinke, Meier). Der Ausdruck *Wurzel und Zweig*, welcher sich auch in der Grabschrift des Eschmunazar Z. 11. 12 findet: אל יכן לם שרש למט ובדן מעל, oder statt der letzten beiden Worte nach anderer Entzifferung: פר למעל (vgl. Zeitschrift der deutsch. morgenländ. Gesellsch. X, 407. 588), ist ein von dem Baume entlehntes Bild zur Bezeichnung der äussersten Theile oder des letzten Restes einer Sache, vgl. Jes. 5, 24; Am. 2, 9 und die etwas anders gearteten Stellen Hiob 18, 16; Sir. 23, 25; 40, 15. Da aber der Prophet in dem Hauptsatze die Frevler mit Stoppeln verglichen hatte und sie nun nicht wohl absichtlich in dem Folgesatz unter einem andern Bilde (dem Bilde eines Baumes) darstellen kann, so hat man wohl anzunehmen, dass er diesen als sprüchwörtliche Redensart gebräuchlichen Ausdruck hier ohne Rücksicht auf seine

ursprüngliche Bedeutung angewendet habe. Als dasjenige, welchem der Tag Jehova's auch nicht den kleinsten Rest unverbrannt übrig lässt, sind nicht die Frevler als Einzelne zu denken, so dass auch hier, wie in jener phönizischen Grabschrift der Ausdruck Wurzel und Zweig gleichbedeutend wäre mit Nachkommenschaft, (so z. B. Targum: *so dass er ihnen nicht übrig lässt Sohn und Enkel*, wozu zu vgl. Delitzsch, Hiob S. 201 Note 2), sondern die Gesammtheit der Frevler, so dass der Sinn ist: auch nicht Einer von ihnen wird aus dem Gerichte entrinnen. — Während so an jenem Tage die Frevler vertilgt werden, geht dagegen den Gottesfürchtigen alsdann die Sonne der Gerechtigkeit auf, wie Jehova, jetzt zu den Frommen sich wendend und diese unmittelbar anredend, in V. 20 verheisst. Die Frage, ob wir den Ausdruck *Sonne der Gerechtigkeit* persönlich (von Gott nach Ps. 84, 12: Hebenstreit; von dem Heilsmittler Christus nach Jer. 23, 6 oder Luc. 1, 78: Eusebius, *demonstr. ev.* V, 29, Cyrillus, Theodoret, Luther, Calvin, Münster, Vatablus, Drusius, Piscator, L. Osiander, van Til, Pocock, Marckius, Coccejus, J. H. Michaelis, Schmieder; von dem heiligen Geist: Grotius) oder sachlich (s. z. B. Theodorus Mopsv., Raschi, Kimchi, AbenEsra, J. D. Michaelis, Hezel, Bauer und die Neueren, auch Hengstenberg, Reinke, Schlier) zu verstehen haben, kann nur aus dem Zusammenhang entschieden werden. Dieser spricht aber entschieden für die sachliche Fassung[1]). Denn was den Frommen nach V. 20 an jenem Tage zu Theil wird, steht im Gegensatz zu dem, was der Gottlosen alsdann nach V. 19 wartet. War nun in V. 19 nicht Jehova selbst als zum Gerichte erscheinend, sondern nur das an jenem Tage sich vollziehende Gericht dargestellt worden, so werden wir auch keine

1) Die Deutung des Ausdrucks שֶׁמֶשׁ צְדָקָה wurde von Einfluss auf die Geschichte der altchristlichen Kunst und besonders des altchristlichen Cultus, vgl. Fr. Creuzer, Symbolik und Mythologie der alten Völker. 3. Aufl. I, 260 ff.; F. Piper, Mythologie und Symbolik der christlichen Kunst I, 96 ff. II, 132.

Veranlassung haben, den an und für sich sachlich lautenden Ausdruck שֶׁמֶשׁ צְדָקָה in's Persönliche umzudeuten und auf den kommenden Jehova (den Heilsmittler) zu beziehen; und wir haben um so weniger Veranlassung dazu, als שֶׁמֶשׁ hier nicht einmal wie gewöhnlich als Masculinum, sondern wie nur noch Gen. 15, 17; Jer. 15, 9; Nah. 3, 17; Jes. 45, 6 und das arabische شَمْس als Femininum construirt ist. Ist aber שֶׁמֶשׁ צְדָקָה sachlich gemeint, so ist der Genitiv צְדָקָה als Genitivus appositionalis oder epexegeticus anzusehen, also: *die Sonne, welche Gerechtigkeit ist*, oder: *die Gerechtigkeit als eine Sonne*. Unter dem Bilde der Sonne ist die צְדָקָה dargestellt, weil wie das erwünschte Sonnenlicht plötzlich aus der finstern Nacht auftaucht, so auch den Frommen die ersehnte צְדָקָה plötzlich in ihrer bisherigen düstern Leidensnacht entgegenleuchtet und dieser ein Ende macht, vgl. Ps. 112, 4. Da diejenigen, welchen die צְדָקָה jetzt zu Theil wird, ausdrücklich יִרְאֵי ה' genannt werden, so versteht sich von selbst, dass man unter צְדָקָה hier nicht diejenige ethische Beschaffenheit, welche mit der Norm des göttlichen Rechtes übereinstimmt, nicht die Gerechtigkeit im ethischen Sinne zu verstehen hat (so die meisten älteren Ausleger); gemeint ist vielmehr diejenige schliessliche Heilsverwirklichung, in welcher sich Jehova's Gerechtigkeit gegen die ihn Fürchtenden offenbart (Maurer: *justitia dei piis salutem afferens*), so dass also צְדָקָה, wie sehr oft bei Jesaja (Cap. 45, 8; 46, 13; 51, 5. 6. 8; 56, 1; 62, 1; vgl. Ps. 132, 9. 16), ein Wechselbegriff von יְשׁוּעָה ist; vgl. A. Ortloph in der Zeitschrift für luth. Theol. 1860 S. 420 ff. Wenn nun der aufgehenden Sonne der Gerechtigkeit oder des Heiles in den Worten *und Heilung vermittelst ihrer Flügel* Schwingen zugeschrieben werden, so wird sie hiedurch einem dahinfliegenden Vogel verglichen. Ihre weithinreichenden Strahlen gleichen nemlich den ausgebreiteten Schwingen eines Vogels (Aben Esra, Amelius I, 930[1]);

[1]) Nach der Abhandlung „Abweichungen der alten Uebersetzer des Propheten Malachias" in Eichorn's Repertorium VI, 123 f. hätte auch bereits die Peschito (*et sanatio super alis ejus*) den Ausdruck

und wie dieser in leichtem Fluge frei in den Lüften sich wiegt, so schwebt auch sie frei in den Lüften mit leichtem mühelosem Fluge. Ein besonders rasches Nahen will der Prophet dadurch, dass er (wie auch die Egypter, Griechen und Römer) der Sonne Flügel zuschreibt, wohl kaum von ihr aussagen; scheinbar wenigstens bewegt sich die Sonne sehr langsam am Himmelsgewölbe, und in dem vorliegenden Zusammenhang war keine Veranlassung gegeben, die Raschheit ihres Fluges zu betonen (gegen Hitzig, Ewald, Umbreit). Die Präposition בּ in בִּכְנָפֶיהָ, welche bald *unter* (Hengstenberg, Hitzig, Meier), bald *auf* (Bunsen), bald *zwischen* (Rückert, Umbreit), bald *in* (Reinke, Ewald), bald *an* (Zunz) übersetzt wird, ist als einfaches בּ instrumentale zu fassen, welches angibt, durch welches Mittel oder auf welchem Wege den Frommen Heilung zu Theil werde: Heilung kommt den Gottesfürchtigen vermittelst der Flügel oder Strahlen dieser Sonne. Nach Hengstenberg, Reinke, Riehm [1]) hätte man sich diesem Ausdruck zufolge die Sonne des Heils als eine Henne zu denken, welche ihre Küchlein (die Gottesfürchtigen) mit ihren Flügeln deckt und ihnen hiedurch Heilung schafft. Allein indem die Henne ihre Küchlein unter ihre Flügel nimmt, schafft sie ihnen nicht Heilung, sondern gewährt sie ihnen Schutz vor Unheil. Vielmehr, wie die natürliche Sonne dem, was im Schatten kränkelte und dahinsiechte, durch ihre belebenden Strahlen Heilung spendet und neue Lebenskraft gewährt [2]), so werden auch die Strahlen

---

Flügel von den Strahlen der Sonne verstanden, wie daraus hervorgehe, dass sie בִּכְנָפֶיהָ durch *al leschoneh* wiedergibt; allein dieses *leschono* der Peschito ist hier schwerlich s. v. *flamma extrema in speciem linguae se protendens*, sondern deutet darauf hin, dass die Peschito den Ausdruck שֶׁמֶשׁ צְדָקָה persönlich fasste und von dem Messias verstand, auf dessen Lehrthätigkeit sie in וּמַרְפֵּא בִּכְנָפֶיהָ eine Anspielung fand.

1) E. C. A. Riehm, *de natura et notione symbolica Cheruborum. Basileae et Ludoviciburgi* 1864 *pag.* 13.

2) Vgl. das talmudische Sprüchwort b. Baba bathra Cap. 1 fol. 16b: die Sonne geht auf, das Siechthum schwindet.

der Sonne der Gerechtigkeit den Gottesfürchtigen Heilung bringen von all den Schäden und Wunden, welche ihnen in der bisherigen Nacht der Heilsentbehrung geschlagen worden waren; sie werden von den Strahlen dieser Sonne zu einem neuen frischen Leben erweckt werden (ähnlich Pocock). Daher werden sie denn auch nach V. 20b, wenn jene Sonne ihnen aufgeht, aus den engen, dumpfen Bergungsorten, in welchen sie sich während der bisherigen Leidensnacht aufhalten mussten, frohlockend hervorkommen und über die erfahrene Rettung in lauten Jubel ausbrechen, sie werden seyn wie die Kälber, welche den Winter über in den engen Ställen stehen mussten, im Frühjahre aber, wenn die Sonne aus dem winterlichen Wolkenschleier hervortritt, wieder in's Freie getrieben werden und darob in ungezügelter Freude hüpfen und springen, vgl. Hiob 21, 11. Maurer erklärt וִיצָאתֶם durch *liberum prodire ex judicio*, eine Bedeutung, welche das nackte יָצָא überhaupt nicht hat und welche der Zusammenhang a. u. St. weder fordert, noch auch nur nahe legt, da für die Gottesfürchtigen der Tag Jehova's nicht als ein Gerichtstag, sondern als ein Tag der Rettung erscheint. Das Verb. פּוּשׁ ist nicht nach Nah. 3, 18 durch *sich ausbreiten, sich nach allen Seiten hin zerstreuen* (Marckius, Hezel) oder *fett werden, kräftig werden* (Kimchi, Raschi, de Dieu, Bochartus, *Hieroz.* I, 302), sondern nach Hab. 1, 8 und dem arab. فَاشَ (über das hievon verschiedene فَشَّ vgl. Delitzsch, Hiob S. 438 f.) mit LXX, Peschito, Vulgata und den Neueren durch *σκιρτᾶν, superbire, sich tummeln* zu übersetzen. Die Form פִּשְׁתֶּם ist durch Abschwächung des ursprünglichen ă aus פְּשַׁתֶּם entstanden, vgl. Olsh. §. 233d S. 486; anders Ew. §. 89i. Für מַרְבֵּק nehmen Viele, wie Kimchi, Luther, Calvin, Rosenmüller die Bedeutung *Mast* an und Hengstenberg behauptet sogar, dass die Bedeutung *Stall* in den Zusammenhang gar nicht passe. Dass letztere Bedeutung aber sehr wohl passt und durch das Prädicat וִיצָאתֶם geradezu erfordert wird, dürfte unsere Auslegung gezeigt haben. Und jedenfalls ist die Bedeutung *Stall* die ursprüngliche; denn מַרְבֵּק,

von רָבַק, رَبَقَ *binden, zusammenbinden, anbinden*, bedeutet den Ort, wo das Vieh zusammengebunden oder angebunden steht, also den Stall, vgl. Ges. *thes. pag.* 1280. Zu dem Ausdruck עֶגְלֵי מַרְבֵּק vgl. 1 Sam. 28, 24; Am. 6, 4; Jer. 46, 21. — In V. 21 verkündigt der Prophet den Frommen endlich noch, welches an jenem Tage ihr Verhältniss zu den Gottlosen seyn werde. Während sie in der jetzigen Leidensnacht von den Gottlosen viel zu leiden haben, werden dagegen an jenem Tage des Sonnenaufgangs von den Gottlosen nur noch wenige völlig zerstörte Reste vorhanden seyn, auf welche sie in Verfolgung ihrer Wege unbekümmert und ungefährdet hintreten werden. Das Nomen אֵפֶר bedeutet auch hier nicht *Staub* (Ewald, Reinke, Bunsen), sondern wie überall (vgl. bes. Num. 19, 9. 10) *Asche* (LXX, Targum, Peschito, Vulgata, Rückert, Hitzig, Hengstenberg, Maurer, Meier). Asche aber werden die Frevler alsdann nicht desshalb seyn, weil sie von den Frommen zertreten werden (so Meier), denn durch Zertreten kann wohl etwas zu Staub, aber nicht zu Asche werden; sondern weil der kommende Tag sie zu Asche verbrennt, vgl. V. 19. Ist es aber der kommende Tag, welcher sie, wenn die Frommen auf sie hintreten (עָסַס ein *ἅπ. λεγ.*, doch vgl. עָסִיס), bereits zu Asche gemacht haben wird, so kann der Sinn von וְעַסּוֹתֶם רְשָׁעִים nicht seyn: ihr werdet sie besiegen und vernichten (so Reinke), sondern nur: die einst so mächtigen Frevler werden von Jehova völlig überwunden und zerstört zu euren Füssen liegen und ihre Trümmer von euch so wenig beachtet und berücksichtigt werden, wie die Asche von dem über sie hinschreitenden Wanderer, vgl. Jes. 26, 5. 6; Ps. 49, 15.

V. 22—24. Gedenket des Gesetzes Mose's, meines Knechtes, welches ich ihm auf dem Horeb an ganz Israel auftrug als Satzungen und Rechte. Siehe ich sende euch Elia, den Propheten, bevor der Tag Jehova's kommt, der grosse und schreckliche; und er wird das Herz der Väter den Söhnen wieder zuwenden, und das Herz der Söhne ihren Vätern, auf dass

ich nicht komme und das Land mit dem Banne schlage. Wie die erste Reihe (V. 7 ff.), so schliesst auch die zweite in V. 22—24 mit einer Vermahnung zur Sinnesänderung, indem sie zugleich die Verheissung hinzufügt, dass Jehova selbst durch die Sendung eines Propheten zur Herbeiführung dieser Sinnesänderung behülflich seyn werde. Dass diese Ermahnung nicht an die Frommen, welche in V. 20. 21 angeredet waren, gerichtet seyn und dass der Sinn von V. 21 nicht seyn könne: beharret, ihr Frommen, in eurem bisherigen Gedenken des Gesetzes Mosis, — diess geht besonders deutlich hervor aus V. 24, wo als die Aufgabe des zu sendenden Propheten angegeben wird, dass er eine Zurückwendung (nach seitheriger Abwendung) bewirken solle. So muss also V. 22 ff. an diejenigen gerichtet seyn, deren gotteslästerliche Reden der Prophet von V. 13 an bekämpfte, also an die im Abfall von Jehova begriffene grosse Menge Israels. Diese, welche es nach V. 14 für vergebliche Mühe erklärt hatten, Gotte zu dienen, werden im Hinblick auf den kommenden grossen Tag Jehova's ermahnt, das von Gott gegebene Gesetz zu halten und ihm hiedurch zu dienen, auf dass sie nicht das Gericht des Bannes treffe. In זִכְרוּ soll ז nach Vorschrift der Massora als *litera majuscula* (vgl. hierüber Bleek, Einleitung in das A. T. S. 808) geschrieben werden (ז״ין רבתי); nach J. H. Michaelis hat es jedoch in vielen Handschriften die gewöhnliche Grösse. Der Grund, wesshalb man ז hier auffallend grösser schrieb, ist gewiss nicht der von Hengstenberg und Reinke angegebene, dass die Massorethen hiedurch auf die hohe Wichtigkeit dieses Verses aufmerksam machen wollten, aus welchem Streben es sich auch nach diesen Gelehrten erklären soll, dass wir unseren Vers bei den LXX statt nach V. 20 erst am Schlusse des Buches finden. Dieser Grund wäre nur dann wahrscheinlich, wenn der Prophet selbst ז als *litera majuscula* geschrieben hätte, was doch keineswegs anzunehmen ist. Die Ursache dieser abnormen Schreibung erklärt sich vielleicht aus dem, was die grosse Massora zu זִכְרוּ bemerkt. Sie macht nemlich darauf aufmerksam, dass sich die Aussprache der Consonanten זכרו als זִכְרוּ in der Rolle

der zwölf kleinen Propheten nur an dieser Stelle findet (זִכְרוּ Hos. 12, 6; 14, 8), während dagegen in der übrigen Schrift überall, mit alleiniger Ausnahme von Hiob 18, 17, gerade diese Aussprache statt habe. Hieran soll vielleicht das vergrösserte ז erinnern. Wesshalb aber die LXX unsern Vers an das Ende des Buches gestellt haben, ist nicht wohl einzusehen; jedenfalls steht er bei ihnen an unpassender Stelle, da die Verheissung von V. 23. 24, welche doch unmöglich unmittelbar durch den in V. 20. 21 ausgesprochenen Gedanken hervorgerufen seyn kann, der nöthigen Einleitung entbehren würde. Die Aufforderung זִכְרוּ וגו' selbst nun ist nicht mit Münster zu erklären: *recordemini, quid Moses in lege de Christo scripserit et quid adumbraverit variis illis ceremoniis et judiciis* (so bereits Theodorus Mopsv.), sondern, wie der Zusammenhang in V. 22. 23 zeigt und fast alle Ausleger annehmen: seyd in eurem Thun und Lassen des Gesetzes Mose's eingedenk, haltet das Gesetz Mose's. In dem folgenden Relativsatz ist, wie allgemein anerkannt wird, צִוָּה nach häufigem Sprachgebrauch mit doppeltem Accusativ (der Person und der Sache) construirt und ausserdem noch mit עַל die Person eingeführt, um welcher willen der Auftrag gegeben wird, oder an welche er gelangen soll (vgl. 2 Sam. 14, 8; Esth. 4, 5 Esra 8,17). Zweifelhaft ist nur, ob man אֲשֶׁר auf das vorausgehende תּוֹרַת מֹשֶׁה zu beziehen, oder mit dem folgenden אוֹתוֹ zusammenzufassen habe. Im ersteren Falle hätte man zu übersetzen: *welches ich ihm auftrug an Israel als Gesetze und Rechte* (so z. B. Vulgata, Luther, Calvin, Grotius, Rückert, Hitzig, Maurer, Umbreit, Hengstenberg), im letztern Falle: *welchen ich mit Gesetzen und Rechten an ganz Israel beauftragte* (Zunz, Ewald, Reinke, Bunsen, und ähnlich auch LXX: *καθότι ἐνετειλάμην αὐτῷ κτλ.*). Da man nun eher eine Erklärung darüber erwartet, wesshalb die Angeredeten des Gesetzes nicht vergessen sollen (weil es nemlich die von Jehova bezüglich des Wandels aller Israeliten festgestellten Gesetze und Rechte enthält), als darüber, wesshalb sie gerade des von Mose gegebenen Gesetzes nicht vergessen sollen (weil nemlich gerade ihn Jehova mit seinen Ge-

setzen und Rechten beauftragte), so ist erstere Uebersetzung vorzuziehen; nur darf man freilich nicht, wie meist geschieht, חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים als blose Apposition zu תּוֹרַת מֹשֶׁה oder zu אֲשֶׁר beziehen, sondern hat diese Worte vielmehr als zu אֲשֶׁר gehöriges Prädicatsobject anzusehen. Der Berg der Gesetzgebung wird hier, wie durchweg im Deuteronomium (ausgenommen nur Deut. 33, 2), Horeb genannt; dass dieser Name in der späteren Zeit vorzugsweise gebräuchlich gewesen sey, lässt sich im Hinblick auf Neh. 9, 13 und das neue Testament, wo der Name Horeb gar nicht vorkommt, nicht behaupten. Zu der Verbindung חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים vgl. Ex. 15, 25; Deut. 4, 8. Unter חֻקִּים ist das zu verstehen, was als Rechtssatzung festgestellt worden ist, unter מִשְׁפָּטִים die Gesetzesbestimmungen, insoferne nach ihnen geurtheilt wird. — Zur Herbeiführung der für Israel nothwendigen Sinnesänderung wird Jehova nach V. 23 dadurch selbst behülflich seyn, dass er vor dem Anbrechen seines grossen Tages den Propheten Elia Israel zu Gute sendet [1]). Streitig ist bei dieser Weissagung vor allem, wen unser Prophet mit אֵלִיָּה הַנָּבִיא meine. Sehr nahe liegt hier die Annahme, dass er ein persönliches Wiederkommen des alten Propheten Elia aus Thisbe selbst, welcher nicht wie andere Menschenkinder starb und begraben wurde, sondern von Jehova in einem feurigen Wagen von dieser Erde weg und in den Himmel genommen ward, weissagen wolle (vgl. 1 Kön. 17, 1; 2 Kön. 2, 11). So wohl schon die LXX, indem sie a. u. St. *Ἠλίαν τὸν Θεσβίτην* statt *Ἠλίαν τὸν προφήτην* übersetzen, und Sirach 48, 10; ferner die Juden zur Zeit Jesu (vgl. Matth. 17, 10; Joh. 1, 21) und in der talmudischen und nachtalmudischen Zeit (vgl. das im Talmud sehr häufige תי״ק d. i. תִּשְׁבִּי יְתָרֵץ קֻשְׁיוֹת וּבְעָיוֹת, Thesbites

---

1) Ueber V. 23. 24 vgl. Westerfeld, *Ηλιας ἀποκαταστασιος seu de Eliae Mal.* 4, 5 *promissi*, *Matth.* 17, 10. 13 *ostensi adventu. Argentorati* 1643; D. J. Frischmuth, *de Eliae, quem Judaei etiam nunc frustra praestolantur, adventu. Jenae* 1649, wo die Ansichten der älteren, besonders der jüdischen, Ausleger ziemlich vollständig beigebracht sind; und zwei Dissertationen von J. F. Hirt, *de Elia futuro jam manifestato ad Mal.* III, 23. 24. *Jenae* 1752.

solvet objectiones et quaestiones, wonach die Lösung schwieriger Fragen von dem wiederkommenden Thisbiten Elia erwartet wird; ferner die ebenfalls sehr häufige Redensart עַד שֶׁיָּבֹא אֵלִיָּה im Sinne von *auf unbestimmte und voraussichtlich ferne Zeit;* ausserdem Lightfoot zu Matth. 17, 10; Schöttgen, *horae* II, 533 *sqq.*; Jesus der wahre Messias. Leipzig 1748 S. 416 ff. S. 747 ff.; Bertholdt, *de christologia Judaeorum pag.* 58 *sqq.*; Eisenmenger, entdecktes Judenthum II, 401 ff.); Kimchi, welcher meint, die Seele des Elia werde in einem neuen, seinem ersten zu Staub gewordenen Leibe ähnlichen Leibe gesandt werden; Aben Esra; Justinus Martyr, *dialogus cum Tryph. cap.* 49, Origenes zu Matth. 17, 10 ff., Chrysostomus, *hom.* 57 *in Matth.*, Cyrillus, Theodorus Mopsv., Theodoret, Hieronymus zu Matth. 17, 11, Augustin, *de civitate Dei* XX, 29, Theophylakt zu Matth. 17, 11, Maldonatus, Bellarmin, *de roman. pontif.* III, 6 (*opera ed. Coloniae Agripinae* I, 727 *sqq.*), Menken, Schriften II, 294 ff., Schegg, Haneberg, Hitzig, Maurer, dessgleichen Ewald, welcher in dieser Verheissung einer Sendung des Elia das deutlichste Zeichen sieht, dass die Prophetie jetzt ihr eigenes Erlöschen fühlt. Allein so naheliegend diese Ansicht auf den ersten Blick auch scheinen mag, so ist sie doch wohl schwerlich die richtige. Denn sie entbehrt aller Analogie bei den Propheten. Niemals verheissen diese, dass einer ihrer Berufsgenossen aus dem Scheol oder aus dem Himmel auf diese Erde zurückkehren werde, um seine frühere Wirksamkeit wieder aufzunehmen; ist ja doch auch Gott, wenn er unter seinem Volke eine prophetische Wirksamkeit geübt wissen will, nicht an bestimmte prophetische Personen gebunden, da er seinen Geist zu verleihen vermag, wem und in welchem Maasse er will. Ganz besonders aber widersprechen dieser Ansicht die Stellen Hos. 3, 5; Ez. 34, 23; 37, 24; Jer. 30, 9. Denn wenn an diesen Stellen die Sendung David's als des rechten Königs und Hirten verheissen wird, so ist, wie allgemein anerkannt wird, hiemit nicht gemeint, dass der längst verstorbene David aus dem Grabe wiederkehren und von Neuem die Königsherrschaft antreten werde, sondern der Sinn ist, dass

Jehova einen König über Israel erwecken wolle, welcher seinen königlichen Beruf ganz in dem Sinne Davids, des Königs nach dem Herzen Gottes, ausüben werde. So wird denn auch der Sinn unserer Stelle seyn, dass Jehova einen Propheten erwecken will, welcher sein prophetisches Amt in der Art und in dem Sinne Elia's verwalten werde. Jener zweite David musste freilich ein Nachkomme des ersten seyn; denn der Beruf des messianischen Königthums erbte fort in dem Hause Davids, bis er endlich seine völlige und darum schliessliche Erfüllung finden würde. Der zweite Elia dagegen brauchte kein Nachkomme des ersten zu seyn, da der prophetische Beruf nicht in dem Hause des Propheten forterbt, sondern auf den übergeht, welchen Jehova zum Propheten auserwählt und mit seinem Geiste salbt. So ging denn auch der Geist Elia's auf Elisa als dessen geistlichen Sohn über, vgl. 1 Kön. 19, 15 ff.; 2 Kön. 2, 9 ff. Ebenso im Wesentlichen auch Ephräm, Luther, Calvin, Münster, Drusius, Cappellus, Grotius, Pocock, van Til, J. H. Michaelis, Hebenstreit, Hezel, J. D. Michaelis, Rosenmüller, Hengstenberg, Umbreit und die meisten protestantischen, auch neuere katholische Ausleger wie Theiner, Ackermann, Reinke u. A.[1]). Der Grund aber, wesshalb der kommende Prophet gerade als ein anderer Elia bezeichnet wird, dürfte wohl schwerlich darin zu suchen seyn, dass Elia von allen Propheten dem Mose durch Machtthaten und seine ganze Wirksamkeit am Nächsten kam (Hitzig, Umbreit), oder darin, dass Elia der Meister aller Propheten des Gesetzes gewesen (v. Hofmann, Weiss. I, 360), sondern vielmehr darin, dass Elia zu einer reformatorischen Wirksamkeit unter Israel (Ephraim) berufen war zu einer Zeit, welche des Glaubens und der wahren Furcht Jehova's baar war und welche einem furchtbaren Gerichte unmittelbar vorherging. Wie Elia das Reich Ephraim zu dem treulos verlassenen Bundesgotte und seinem Gesetze zurückführen sollte, damit nicht das Gericht Jehova's (durch die Syrer und Assyrer)

1) Nach R. Tanchum (bei Pocock S. 97 f.) gab es Vertreter dieser Ansicht auch unter den Rabbinen.

hereinbreche, so soll auch dereinst der zweite Elia eine reformatorische Wirksamkeit unter Israel üben, damit Israel nicht durch das Gericht am Tage Jehova's vertilgt werde, vgl. V. 24[b] (Calvin, Hengstenberg). Daher wird der zweite Elia auch noch gesandt werden, bevor der grosse und schreckliche Tag Jehova's kommt; zum Ausdruck vgl. Joel 3, 4. Gross und schrecklich wird dieser Tag genannt wegen dessen, was er bringt. Die Machtoffenbarung, welche Jehova an seinem Tage üben wird, ist das grösste, was die Welt noch gesehen hat; und sie ist furchtbar, denn sie wird über alle Gottlosen als ein Gericht der Vertilgung ergehen. — Worin die Wirksamkeit des kommenden Elia bestehen werde, sagt V. 24[a]. Als sprachlich unmöglich ist hier vor allem abzuweisen die Erklärung Raschi's, welcher עַל .. עַל יְדֵי, *per ministerium* fasst und demnach erklärt, Elia werde die Väter durch ihre Söhne und die Söhne durch ihre Väter bekehren; denn diese Bedeutung ist der Präp. עַל fremd. Eher könnte man עַל fassen in der Bedeutung *bei, mit, sammt*, vgl. Gen. 32, 12; Ex. 35, 22; Hiob 38, 32 (Kimchi, J. H. Michaelis, Rosenmüller, v. Hofmann), und erklären: Elia wird zurückführen oder bekehren (vgl. 1 Kön. 18, 37) Väter sammt Söhnen d. i. Alt und Jung, und Söhne sammt ihren Vätern d. i. die ganzen Familien. Gegen diese Erklärung würde nun allerdings nicht entscheidend seyn, dass הֵשִׁיב ohne Angabe des woher und wohin gebraucht wäre, denn aus dem Zusammenhang ist klar ersichtlich, dass nur eine Zurückwendung zu Jehova gemeint seyn könnte; wohl aber erscheint sie darum unannehmbar, weil es unnatürlich ist, dass zur Bezeichnung der ganzen Familien der Ausdruck *Söhne sammt ihren Vätern* gebraucht seyn sollte, wofür doch wenigstens *Väter sammt ihren Söhnen* oder natürlicher *Männer sammt ihren Weibern* zu sagen war. Ueberhaupt aber liegt es viel näher, die Präp. עַל nach einem Verbum der Bewegung verschieden von der Präp. עִם, nemlich als Richtung angebend zu fassen (vgl. Jer. 24, 6; Sach. 13, 7; Prov. 26, 11), so dass zu übersetzen ist: *er wird das Herz der Väter den Söhnen wieder zuwenden u. s. w.* Dass in dem parallelen

Gliede וְלֵב בָּנִים עַל־אֲבוֹתָם das Suffix zu אָבוֹת hinzugefügt ist, steht dieser Uebersetzung nicht entgegen, da es nur zur nachdrücklicheren Hervorhebung der an und für sich schon selbstverständlichen Thatsache dient, dass zwischen den בָּנִים und den אָבוֹת, bezüglich deren Elia eine Hinwendung beschaffen soll, auch von Natur ein Verhältniss der Zusammengehörigkeit bestehe. Folgt man nun dieser Uebersetzung, so darf man keinesfalls als die Aufgabe des Elia ansehen, dass er die inneren Zwistigkeiten des Volkes, die Verschiedenheit der in seinem Schoosse sich bekämpfenden Richtungen aufheben und das ganze Volk zu gegenseitigem brüderlichem, liebevollem Verhalten veranlassen solle (so z. B. Grotius, Cappellus, J. H. Michaelis, vgl. auch Edajoth *fol.* 14ª, angeführt von Schöttgen, *horae* I, 762 *sq.*; Hirt II, 5 *sq.*); denn so kommen die Ausdrücke *Väter* und *Söhne* nicht zu ihrem Rechte. Aber auch davon darf man die vorliegenden Worte nicht erklären, dass Elia jene durch die in Cap. 2, 10—16 gerügten Ehen und Ehescheidungen herbeigeführten Familienzwiste schlichten solle, sey es nun dass deren Schlichtung als seine einzige oder doch vornehmlichste Aufgabe angesehen wird, sey es dass man deren Beilegung als eine Frucht der von ihm zu bewirkenden Busse Israels betrachtet (Aben Esra, Drusius Marckius, Ewald, Maurer, Umbreit); denn nicht nur hatte der Prophet in dem mit Cap. 2, 17 beginnenden Abschnitte nirgends auf die üblen Familienverhältnisse seiner Zeitgenossen, wohl aber auf andere Vergehen derselben (vgl. V. 7 ff.) Rücksicht genommen, und nicht nur treten diese häuslichen Zerwürfnisse in dem Buche unseres Propheten keineswegs als der vornehmlichste Schaden seiner Zeitgenossen hervor (vgl. Cap. 1, 2—2, 9), sondern es bestanden die Familienzwistigkeiten auch nicht sowohl zwischen den Vätern und Söhnen, als vielmehr zwischen den Ehegatten untereinander (vgl. Cap. 2, 10—16). Man wird daher mit Hieronymus, Augustinus, Theodoret, Calvin, Sanctius Corn. a. Lapide, Tarnov, Coccejus, van Til, Dathe, Hezel, Hengstenberg, Schmieder unter den Vätern die frömmeren Vorfahren, die Ahnherrn des israelitischen Volks, unter

den Söhnen das Israel zur Zeit des kommenden Elia zu verstehen haben. Dann ergiebt sich als Sinn: Elia soll bewirken, dass die frommen Ahnherrn, welche ihr Herz, d. i. ihre Liebe, dem derzeitigen Geschlechte um seiner offenbaren Sünden willen entzogen haben, ihm fortan infolge der bei ihm eintretenden Busse ihr Herz wieder zuwenden werden, gleichwie auch das derzeitige Geschlecht sein von den frommen Vätern um deren Frömmigkeit willen abgewandtes und in gespanntem Gegensatze zu ihnen stehendes Herz diesen wieder zuwenden werde, oder m. a. W.: Elia wird bewirken, dass die Ahnherrn wieder Gefallen finden an ihren Nachkommen infolge von deren Frömmigkeit, und umgekehrt die Nachkommen auch an ihren frömmeren Vätern wieder Gefallen finden, also zwischen beiden sich wieder eine Uebereinstimmung der Gesinnung herstellt. Dass der Prophet sich die ersten, aber auch nur die ersten (vgl. V. 7) Väter als wahrhaft fromm und gottwohlgefällig denkt, erhellt aus Cap. 2, 5. 6; 3, 4. Und dass die Schrift diese Stammväter des Volkes auch sonst als den lebhaftesten Antheil an den Geschicken ihrer Nachkommen nehmend darstellt, zeigt Luc. 1, 54. 55, wo die Dative *τῷ Ἀβραὰμ καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ* mit *μνησθῆναι ἐλέους* zu verbinden sind, und Luc. 1, 72. An beiden Stellen wird nemlich gesagt, dass Jehova, indem er das messianische Heil anbrechen lässt, nicht blos dem mit dem Messias gleichzeitigen Geschlechte Huld und Barmherzigkeit erweist, sondern auch den frommen Erzvätern, welche bis dahin noch immer mit ungestillter Sehnsucht der endlichen Erfüllung der göttlichen Verheissungen an ihrem Samen entgegenharrten und daher gleichsam nicht früher zur Ruhe kommen können, als bis diese Verheissungen an ihren Nachkommen sich erfüllt hatten. Dieser Anschauung widerspricht nicht Jes. 63, 16, indem an dieser Stelle den Erzvätern nur diess abgesprochen werden soll, dass sie ihren Nachkommen ein helfendes und rettendes Erkennen zu beweisen im Stande gewesen seyen [1]). Die

1) Wenn Haneberg, Gesch. der bibl. Offenbg., 3. Aufl. Regensb. 1863 S. 439, unter den Vätern die Juden und unter den Kindern

zur Zeit bestehende Kluft zwischen den frommen Vätern und deren gottentfremdeten Nachkommen muss aber nach V. 24[b] zu dem Ende ausgefüllt werden, damit Jehova nicht bei seinem Kommen das Land mit dem Banne schlage, infolge wovon alle seine Einwohner vertilgt werden müssten (Lev. 27, 29; Deut. 20, 16. 17). Von den beiden Verbis in V. 24[b] drückt וְהִכֵּיתִי den Hauptbegriff aus: nicht beides, das Kommen Jehova's und das Schlagen mit dem Banne, wird durch Israels Bekehrung gehindert, denn kommen wird Jehova auf jeden Fall (vgl. zu V. 1); sondern nur diess vermag Israel durch Bekehrung abzuwenden, dass Jehova bei seinem Kommen den Bann über das heilige Land und seine Bewohner verhängt. Ueber die Bedeutung von חֵרֶם vgl. zu Sach. 14, 11. Da das Nomen חֵרֶם hier in Verbindung mit dem Verb. הִכֵּיתִי gebraucht ist, so hat man es nicht nach Lev. 27, 28; Deut. 7, 26 als ein Concretum im Accusativ der Wirkung (so Rückert, Hengstenberg: *und ich schlage das Land zum Banne* d. i. so dass es Verbanntes wird), sondern nach Jes. 34, 5 als Abstractum im Accusativus instrumentalis anzusehen, vgl. Ew. §. 283[a]. Wenn die LXX a. u. St. חֵרֶם durch ἄρδην = *in die Höhe*, *ganz und gar* statt durch ἀναθέματι übersetzen, so weist diess nicht mit Nothwendigkeit auf eine andere Lesart hin, sondern kann auch als blosse Verdeutlichung gemeint seyn; indess weicht der Text der LXX in diesen Versen mehrfach von unserem hebräischen Texte ab, wie sie denn auch statt וְלֵב בָּנִים עַל־אֲבוֹתָם übersetzen: *καὶ καρδίαν ἀνθρώπου πρὸς τὸν πλησίον αὐτοῦ.* Unter הָאָרֶץ ist nicht die Erde (Luther, holländische Staatenbibel, Zunz, Stier), sondern das Land derer zu verstehen, welche in dem Bisherigen angeredet waren: das Land Israel.

Ueberblicken wir nun noch einmal die Weissagung Cap. 2, 17—3, 24, so tritt uns als ihre characteristische Eigenthümlich-

---

die Christen (aus der Heidenwelt) versteht, so ist diess nur von der Voraussetzung aus möglich, dass V. 23. 24 von der Wiederkunft Christi zu deuten seyen. Dass aber diese Deutung irrig sey, wird sich uns S. 176 f. ergeben.

keit diess entgegen, dass der Prophet seinen Zeitgenossen, welche infolge des Glückes der Gottlosen den Glauben an die Heiligkeit und Gerechtigkeit Jehova's verloren hatten und keck das Gericht Jehova's herausforderten, wenn er anders ein heiliger und gerechter Gott seyn wolle, — dass der Prophet diesen entgegenhält, Jehova werde sicher kommen und ein furchtbares Gericht über alle Gottlosen halten; zuvor aber wolle er aus Gnaden seinen bereits früher verheissenen Boten voraussenden, damit dieser vorher noch möglichst Viele in Israel zu bekehren und hiedurch vor dem Gerichte zu retten suche. Die Kirchenväter und viele ältere und neuere katholische Ausleger (z. B. Schegg, Haneberg), dessgleichen Menken, finden in dem vorliegenden Abschnitte ein doppeltes, zeitlich getrenntes, Kommen Jehova's geweissagt: ein erstes, welchem Jehova seinen Boten voransenden werde (Cap. 3, 1 ff.) und ein zweites, vor welchem der Prophet Elia auftreten werde (Cap. 3, 22 f.). Das erste Kommen Jehova's sehen sie verwirklicht in der Menschwerdung und dem irdischen Leben und Wirken Jesu, welches zur Erfüllung von Cap. 3, 1[a] durch Johannes den Täufer eingeleitet wurde; das andere Kommen Jehova's ist ihnen die Wiederkunft Jesu zum Gericht, von der sie erwarten, dass ihr zur Erfüllung von Cap. 3, 23 f. der Prophet Elia von Thisbe, aus dem Himmel auf die Erde zurückkehrend, vorangehen werde. Allein dieser Auffassung von Cap. 2, 17—3, 24 widerstreitet ganz entschieden der Zusammenhang. Der Prophet ist zu dem, was er über das Kommen Jehova's sowohl Cap. 3, 1 ff. als Cap. 3, 16 ff. weissagt, durch die gotteslästerischen Reden seiner Zeitgenossen in Cap. 2, 17 und Cap. 3, 14. 15 veranlasst. Zufolge diesen Stellen behauptete der grosse Haufe in Israel: da Gott kein Gericht halte, so mache er keinen Unterschied zwischen fromm und gottlos, und somit sey es auch umsonst, ihm durch Befolgung seiner Gebote zu dienen. Dem gegenüber betheuert nun der Prophet, dass Jehova allerdings zum Gerichte kommen, durch das Gericht den ihm wohlgefälligen Zustand seiner Gemeinde herbeiführen und so an den Tag bringen werde, dass ihm zu dienen nicht vergeblich sey. Da nun die Offenbarung

des Unterschiedes zwischen Frommen und Frevlern, die Beseligung der ersteren und Vertilgung der letztern eine unmittelbare Folge des Gerichtes ist, welches zu halten Jehova in seinen Palast kommt (Cap. 3, 1), ja ein Gericht Jehova's ohne die Offenbarung jenes Unterschiedes gar nicht gedacht werden kann, so muss auch bereits das in Cap. 3, 1 angekündigte Kommen Jehova's zum Gerichte die Offenbarung des in Rede stehenden Unterschiedes herbeiführen, und es muss sich somit auch das in Cap. 3, 2 ff. und das in Cap. 3, 16 ff. Geweissagte auf dasselbe Gericht Jehova's und demgemäss auch auf dasselbe Kommen Jehova's beziehen. Es erhellt diess schon aus dem Ausdruck לַיּוֹם אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה in V. 17 und V. 21, welcher deutlich auf den den Lesern bereits aus V. 1. 2 bekannten Tag hinweist. Von dem Kommen Jehova's zum Gerichte aber, worauf sich V. 16—21 bezogen, kann das in V. 23. 24 verkündete Kommen Jehova's zum Gericht nicht verschieden seyn. Denn der Ausdruck לִפְנֵי בּוֹא יוֹם ה׳ הַגָּדוֹל וְהַנּוֹרָא in V. 23b schliesst sich unmittelbar an die Ausdrücke לַיּוֹם אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה V. 17 und בַּיּוֹם אֲשֶׁר־אֲנִי עֹשֶׂה V. 21 an und weist somit ebenfalls hin auf den Gerichtstag, welchen Jehova, wann er einst in seinen Tempel kommt, halten wird. Ist nun aber in Cap. 2, 17—3, 24 überall nur von ein und demselben Kommen Jehova's die Rede, so wird auch der dem Kommen Jehova's nach V. 1 vorausgehende Bote Jehova's identisch seyn müssen mit dem Propheten Elia, welcher ihm nach V. 23 f. vorangehen soll (so fast alle protestantischen Ausleger; Theiner, Ackermann, Reinke). Ueber die Aufgabe dieses Boten spricht sich der Prophet desshalb erst in V. 23 f. näher aus, weil es ihm vor allem auf die Versicherung ankam, dass Jehova wirklich zum Gerichte erscheinen werde, und weil erst, nachdem der Tag Jehova's und das an ihm zu haltende Gericht eingehend beschrieben war, die Aufgabe des vorangehenden Boten richtig verstanden und gewürdigt werden kann.

Hat nun der Prophet, wie oben dargethan wurde, in Cap. 2, 17—3, 24 überall das eine und selbe schliessliche Kommen Jehova's zum Abschluss und zur Vollendung der Geschichte im Auge,

so kann für den, welcher in Jesu von Nazareth den Messias und Sohn Gottes erkannt hat, nicht zweifelhaft seyn, in welchen Thatsachen er die Erfüllung des hier geweissagten Kommens Jehova's und der Verheissung, dass ihm sein Bote zur Wegbereitung vorangehen solle, zu erblicken habe. Der Bote Jehova's, der zweite Elia ist Johannes der Täufer, welcher Israel durch die Verkündigung, dass das Königreich Gottes und hiemit das Gericht über die Frevler nahe herbeigekommen sey, zur Busse veranlassen und auf den erscheinenden Jehova vorbereiten sollte (Marc. 1, 1—4; Luc. 3, 7 – 9)[1]; in Jesu von Nazareth ist alsdann Jehova selbst zu seinem Volke gekommen, um das Gericht zu halten und für die Verehrer Jehova's das Königreich Gottes aufzurichten, vgl. Luc. 3, 16. 17; Joh. 5, 22; 9, 39; Luc. 17 20. 21[2]. Wie Jesus durch seine Gegenwart auf dieser Welt und sein Wirken in derselben das Königreich Gottes auf Erden aufzurichten begann, so war seine Gegenwart und seine Wirksamkeit auch der Anfang des Gerichtes, indem sie jene Scheidung zwischen den zu beseligenden Gottesfürchtigen und den der Pein verfallenden Gottlosen herbeizuführen anhob, deren unabänderliche Fixirung der Schluss des Gerichtes seyn wird, vgl. Joh. 3, 19; Luc. 12, 49—53. Dass es zu diesem Schlusse des Gerichtes bis jetzt noch nicht gekommen ist, hat seinen Grund theils in Israels Unglauben, theils in Gottes Erbarmen, vgl. nachex. Proph. I, 80—83; 2 Petr. 3, 9. Aber wenn auch der definitive Abschluss des Gerichtes noch nicht erfolgt ist, so wird er darum nicht ausbleiben. Denn nur bis das wiederhergestellt ist, was nach der Verheissung der Propheten vor dem Endgerichte noch wiederhergestellt werden soll, ist Jesus in den Himmel entnommen (Act. 3, 21); dann aber wird er von da wiederkommen (Luc. 13, 35) und die

---

1) Nach Aben Esra wäre unter dem מַלְאָכִי V. 1 der Messias Sohn Joseph's als Vorläufer der Parusie zu verstehen.

2) Auch Salomo ben Melech erkennt an, dass unter הָאָדוֹן Cap. 3, 1 der Messias zu verstehen sey, und Alschech bemerkt z. d. St.: „es ist bekannt, dass in dem Kommen des Messias enthalten ist das Kommen des Heiligen, gebenedeit sei er, in diese Welt."

schliessliche Entscheidung bringen, den Abschluss des Gerichtes bewirken, vgl. Luc. 16, 26—36; Matth. 25; Act. 17, 31. Ob auch dieser zweiten Zukunft Christi wieder ein warnender Bussprediger vorangehen werde, darüber giebt die Weissagung Mal. 2, 17—3, 24 schon um desswillen keine Auskunft, weil sich für ihre Anschauung zwischen den Anfang des Endgerichtes und dessen völligen Abschluss nicht eine solche Zwischenzeit einschiebt, wie sie thatsächlich vorliegt; nach Apoc. 11 aber hat man in der That vor der Wiederkunft Christi die Wirksamkeit zweier prophetischer Zeugen zu erwarten.

Dass auch nach der Auffassung der neutestamentlichen Schriftsteller in Mal. 2, 17—3, 24 nicht eine doppelte Zukunft Jehova's geweissagt wird, dass auch nach ihnen das Cap. 3, 1 angekündigte Kommen Jehova's mit dem in Cap. 3, 23 verkündigten identisch ist und in der Menschwerdung Jesu Christi sich zu erfüllen angehoben hat, ergibt sich daraus, dass sie in Johannes dem Täufer sowohl den in Cap. 3, 1 (vgl. Jes. 40, 3—5) verheissenen Boten Jehova's (Marc. 1, 2—4; Matth. 11, 10) als auch den in Cap. 3, 23 f. verheissenen Propheten Elia (Luc. 1, 16. 17; Matth. 11, 14; 17, 10—13, vgl. Meyer zu diesen Stellen) gekommen sehen. Zwar antwortet Johannes selbst den abgesandten Pharisäern auf deren Frage, ob er Elia sey, mit Nein (Joh. 1, 21); allein er verneint hiemit, wie auch Meyer anerkennt, nur diess, dass er Elia in dem Sinne sey, in welchem sie einen Elia vor der Zukunft Jehova's erwarteten, er verneint nur, dass er der aus dem Himmel auf die Erde zurückgekehrte Prophet Elia aus Thisbe sey. Wie sehr auch er sich bewusst war, der verheissene Elia im Sinne des Propheten (vgl. hiezu *εἰ θέλετε δέξασθαι*, Matth. 11, 14) zu seyn, zeigt Joh. 1, 23, wo er selbst von sich bezeugt, er sey der verheissungsgemäss der Erscheinung Jehova's vorausgehende und auf dieselbe vorbereitende Bote Jehova's.

Am Schlusse unseres Buches findet sich סימן und davor die überpunktirten Buchstaben יתקק, worauf der vorletzte Vers unvocalisirt wiederholt wird. Die überpunktirten Buchstaben wollen ein massorethisches Zeichen seyn, welches den Leser

anweist, in den Büchern יתקק d. i. ישעיהו (Jesaja), תרי עשר (Rolle der zwölf kleinen Propheten), קינות (Threni) und קהלת (Kohelet) den vorletzten Vers bei der synagogalen Anagnose zu wiederholen, weil in diesen Büchern der letzte Vers zu schauerlich klinge, als dass man mit ihm schliessen möchte. Und doch wird der Leser unseres Buches wohl daran thun, sich dem schauerlichen Eindruck des letzten Verses nicht zu verschliessen und des Gerichtes stets eingedenk zu seyn, welches dessen wartet, der seinem Gotte treulos geworden. Israel, so weit es die den Vätern gegebene Verheissung nicht völlig hinter sich geworfen hat, betet noch immer, wie Aben Esra gebetet hat, als er seinen Commentar zu den kleinen Propheten mit den Worten schloss: והשם ברחמיו יחיש את נבואתו וימהר קץ ביאתו d. i. *Gott aber ob seines Erbarmens erfülle bald die Weissagung von Elia und beschleunige das Ende seines Kommens.* Möchte doch für dieses Volk bald der Tag anbrechen, da es erkennt, dass das auf dem letzten Blatte der alttestamentlichen Prophetie verkündete Kommen Elia's und Jehova's sich in dem auf den ersten Blättern des neuen Testamentes berichteten Kommen Johannes des Täufers und Jesu von Nazareth erfüllt hat, damit auch das alttestamentliche Israel einstimmen könne in das Gebet, welches das neutestamentliche Israel laut des letzten Blattes der neutestamentlichen Prophetie (Apoc. 22, 20) zu beten nicht müde wird:

Ἔρχου κύριε Ἰησοῦ.

Berichtigungen und Nachträge zur dritten Abtheilung (Sach. 9—14).

S. 1 Z. 8 v. u. vor *In neuerer Zeit* ist einzuschalten: *Noch anders E. Pocock, a commentary on the prophecy of Malachi. Oxford 1677 S. 1 f., indem er* מַשָּׂא *zwar durch Last übersetzt, diess aber dahin erklärt, dass die Propheten mit dem Worte Jehova's wie mit einer Last betraut werden, welche sie an Israel abzuliefern haben.* — S. 2 Z. 3 v. o. vor *letztere von* ist einzuschalten *O. Strauss Nahumi de Nino vaticinium pag. 1—6.* — S. 18 Z. 11 u. 10 v. u. statt *und von welchem* lies *von seinem Namen Hadrach hat.* — S. 27 Z. 2 v. u. st. הָרְה l. הָרָה, — S. 35 Z. 15 v. u. nach *sich* l. *ausschliesslich.* — S. 37 Z. 6 v. u. st. *nur* l. *nun.* — S. 57 Z. 16 v. u. st. *vorexilische* l. *nachexilische.* — S. 61 Z. 6 v. st. *indumäischen* l. *idumäischen.* — S. 64 Z. 4 v. o. nach *Hos. 6, 11* l. *und besonders 1 Kön. 21, 7; Gen. 23, 13; 49, 8.* — S. 80 Z. 10 v. o. st. *träumen* l. *reden.* — S. 80 Z. 8 v. u. st. *9, 1* l. *9, 17.* — S. 86 Z. 6 v. o. st. *V. 3*[b] l. *V. 3*[a]. — S. 94 Z. 17 v. o. nach *trachten* l. *vgl. 1 Kön. 18, 37. 39.* — S. 101 Z. 10 v. o. vor *Wenn nun* l. *vgl. auch Ex. 19, 4; Jes. 7, 18. 19.* — S. 111 Z. 14 v. u. st. *V. 11, 1* l. *Cap. 11, 1.* — S. 125 Z. 11 v. u. st. *V. 2* l. *V. 5.* — S. 127 Z. 15 v. o. zu *gregis* ist als Note beizufügen: *So auch die Ostländer nach dem babylonischen Vocalisationssystem, vgl. Zeitschrift der deutsch. morgenländ. Gesellschaft Jahrg. 1864 S. 322.* — S. 155 Z. 15 v. o. st אֵל l. אַל. — S. 156 Z. 6 v. o. st. *wie* l. *dass.* — S. 158 Z. 8 v. o. st. *Gebots* l. *Gebets.* — S. 160 Z. 14 v. o. st. *sehen* l. *lassen.* — S. 172 Z. 5 v. o. st. *V. 15*[a] l. *V. 16*[a]. — S. 178 Z. 5 v. o. st. *um* l. *wider.* — S. 184 Z. 9 v. o. ist *Unter* zu streichen. — S. 200 Z. 1 v. u. st. הִשְׁלִיכוּהָ l. הִשְׁלִיכוּהוּ. — S. 258 Z. 13 v. o. st. *heftigen* l. *hastigen.* — S. 260 Z. 7 v. o. ist *und* zu tilgen. — S. 262 Z. 6 v. u. nach *Jes. 21, 2* l. *Dan. 11, 41.* — S. 301 Z. 3 v. o. ist am Schlusse der Zeile beizufügen: *Neuestens setzt auch F. Böttcher, neue exegetisch-kritische Aehrenlese. Leipz. 1864. II, 216, den zweiten Theil Sacharja's in die macedonische Zeit nach dem Zuge Alexanders des Grossen nach Egypten.* — S. 306 Z. 10 v. u. st. *14—17 l. 4—17.* — S. 308 Z. 1 v. u. ist hinzuzufügen: *doch vgl. auch S. 247. 250.* — S. 309 Z. 9 v. o. ist nach *vgl. S.* einzuschalten *36. 37.* — S. 309 Z. 16 v. o. st. *S. 65 l. S. 69.* — S. 310 Z. 9 v. o. ist hinzuzufügen: *vgl. hiefür auch den Gebrauch von* אַלּוּף *in 9, 7 und 12, 5. 6.*

In der vorliegenden Abtheilung ist S. 101 Z. 2 v. u. nach *zu stehen kam* einzuschalten *vgl. Dan. 12, 11;* u. ferner S. 124 Z. 8 v. u. st. *2 Kön. 19, 17* zu lesen *1 Kön. 19, 17.*